

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for International China Studies

第十期
2014.12



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

Newsletter for International China Studies

ISBN 978-7-301-25581-0



定價：82.00元

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for International China Studies

第十期

2014. 12



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

圖書在版編目(CIP)數據

國際漢學研究通訊. 第10期/北京大學國際漢學家研修基地編. —北京：北京大學出版社，2015.3

ISBN 978-7-301-25581-0

Ⅰ. ①國… Ⅱ. ①北… Ⅲ. ①漢學—研究—世界—文集 Ⅳ. ①K207.8-53

中國版本圖書館CIP數據核字(2015)第046811號

書　　名	國際漢學研究通訊(第十期)
著作責任者	北京大學國際漢學家研修基地　編
責任編輯	翁雯婧　武　芳
標準書號	ISBN 978-7-301-25581-0
出版發行	北京大學出版社
地　　址	北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址	http://www.pup.cn　新浪官方微博:@北京大學出版社
電子信箱	zpup@pup.cn
電　　話	郵購部62752015　發行部62750672　編輯部62756694
印 刷 者	北京大學印刷廠
經 銷 者	新華書店
	720毫米×1020毫米　16開本　33印張　550千字
	2015年3月第1版　2015年3月第1次印刷
定　　價	82.00元

《國際漢學研究通訊》
Newsletter for International China Studies

目録

漢學論壇

文獻天地

漢學人物

基地紀事

徵稿啓事

漢學論壇

孔子在歐洲,亞里士多德在中國:明清時期跨文化的經典翻譯*

梅謙立(Thierry Meynard)

引論

國際漢學把漢學帶到世界舞臺,使漢學研究成爲國際性的學術領域。這裏我想回顧國際漢學的開端時期,即17世紀耶穌會士首次把中國學問(scientia sinica或者scientia sinensis)帶到歐洲的那段時期。他們學習中文及各種文獻,調查了許多社會文化現象。在這個過程當中,他們也帶着十六七世紀西方的視角與焦點,通過文藝復興思想(包括士林哲學、斯多葛主義、宗教改革等)描述及分析中國文化。不過,他們的目標不僅僅是瞭解中國,也試圖讓中國人理解西方的思想與宗教。因此,在國際漢學研究的初步階段,我們需要同時注意雙方向的交流,即耶穌會士如何理解中國,他們又如何向中國人傳達西方的思想文化以及宗教,並且需要探討這兩方向之間的內部關係與矛盾。

十多年來,本人研究17世紀的中西思想交流,特別關注明清之際耶穌會

作者單位:中山大學哲學系

* 本文係教育部人文社會科學研究規劃基金項目"柏應理《中國哲學家孔子》(1687年)的翻譯及研究"(14YJA720005)的階段性成果。感謝中山大學哲學系博士生薛靈美的文字梳理。

士把儒家經典翻譯成西文,又把西方經典翻譯成中文的過程[1]。爲此,我編輯了耶穌會士對"四書"的拉丁文譯本,同時也編輯了耶穌會士對亞里士多德著作的中譯本。這兩項工作看起來有很大的不同:前者要處理拉丁文著作,後者要處理中文著作。不過,我逐漸發現,耶穌會士在歐洲所發表的"國際漢學"著作與他們在中國出版的"西學東漸"著作之間有密切關係。這裏我試圖系統比較並闡明這個關係及其意義。首先解釋爲什麽國際漢學的初步階段發揮了哲學經典(即儒家經典、亞里士多德經典)的詮釋學,其次説明這種經典詮釋學並不等於保守主義的復古運動,而受到了當時思想(即文藝復興、晚明思想)的影響。在結語中,最後評估這一時期哲學交流的得失,並爲今天的國際漢學研究提出我的想法。

一、回到經典

進行這種跨文化交流時,不得不回到經典當中。耶穌會士面對着晚明複雜的社會文化現象:學派林立,風俗習慣各異。比如,在對祭祀的理解上,民間與士大夫之間有很大的差異,由此造成傳教士之間的分歧,並引發"禮儀之争"。因此,耶穌會士投入到儒家經典的研究翻譯,不僅僅是爲了學習中文,也是爲了解決中國文化的核心是理性還是迷信的問題。同樣,爲了向中國人介紹西方哲學的核心原則,耶穌會士不得不回到亞里士多德經典當中。因此,17世紀的中西交流不妨説就是中西經典的相遇。

(一) 儒家經典的翻譯與中國哲學的發現

意大利耶穌會士羅明堅(Michele Ruggieri, 1543—1607)是第一位在中國出書的歐洲人,1584年撰寫的《新編西竺國天主聖教實録》(簡稱《天主實録》)是介紹基督宗教信仰(信經、十誡等)的神學著作。這本書多次使用佛教詞彙,甚至引用佛教經典,但是並沒有提及孔子或儒家經典。羅明堅一開始之所以忽略儒家,這需要從耶穌會士在亞洲的事業去理解:他們先在日本傳教

---

[1] 2000年我在北京大學研究中國哲學時,北京外國語大學張西平教授跟我聯繫,找人翻譯萊布尼茨《中國近事》(*Novissima Sinica*)。由於這個偶然機會我開始了這樣的研究。

幾十年，主要針對佛教，而羅明堅剛從印度到達中國，依然延續在日本的不明確策略：一邊接近佛教（僧侶的生活等），另一邊排斥佛教（如輪回）。不過，羅明堅很快發現儒家的重要性，在肇慶開始把"四書"翻譯成拉丁文。在他還没翻譯完"四書"之前，就被要求返回羅馬。1591—1592年，他在羅馬把《大學》《中庸》《論語》及《孟子》翻譯完。今天，這個手稿存於意大利國家圖書館。羅明堅把譯稿給耶穌會總會長看，要求得到出版許可。但是，在亞洲的耶穌會視察員范禮安（Alessandro Valignano，1539—1606）從遠東給耶穌會總會長寫信，表示對羅明堅語言水準的懷疑，反對他在歐洲出版任何作品。如此，羅明堅無法繼續他的翻譯出版計劃。只有《大學》譯文的"經"部分1593年正式出版[①]。

1593年12月10日，利瑪竇在書信裏提到，他已經收到了范禮安的命令，需要翻譯"四書"來預備一本中文"新天主教教理"來代替羅明堅的《天主實録》[②]。可見，范禮安允許在"教理"裏面引用"四書"，可是，首先必須對儒家經典有很正確的理解，以此避免神學錯誤。與《天主實録》不同，《天主實義》（1603年）的成就在於大量引用儒家經典進行思想交流。利瑪竇學習朱熹思想時，他發現新儒家所强調的某些基本概念，如"太極"或"理"，在先秦的儒家經典中並不佔重要的地位。另外，儒家經典所提到的"上帝"後來並不受重視。因此，利瑪竇認爲，宋明理學遠離了先秦儒家的一神論，而走上了唯物主義和無神論的路。雖然利瑪竇否定了朱熹的哲學思想，不過，他閱讀"四書"的時候，主要還是依據《四書章句集注》的注解，而在《天主實義》中只有一處表示過他跟朱熹不同的解讀[③]。

1594年，利瑪竇完成對"四書"的翻譯，並經過多次修改。金尼閣（Nicolas Trigault，1577—1628）也説，新來華的傳教士都在使用利瑪竇的譯本來學習中

---

① Antonio Possevino, *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum* (Rome, 1593). 參見：Knud Lundbaek, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe", in *China Mission Studies Bulletin*, I (1979), p. 9, n. 29.

② 利瑪竇致耶穌會總會長阿夸維瓦(Acquaviva):Matteo Ricci, *Lettere*, ed. Piero Corradini, Macerata: Quodlibet (2001), p. 184.

③ 比如關於《中庸》"校社之禮，以事上帝"。參見利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014，100頁。

文[①]。很遺憾的是,利氏譯本現已佚失[②]。1624年,耶穌會中華省副省長李瑪諾(Manual Dias,1559—1639)確定耶穌會士來華的四年制"學習綱領"(*ratio studiorum*),期間可看出傳教士主要被要求學習"四書"和《尚書》。

幾乎四十年之後,在江西省建昌,中華省副省長郭納爵(Inácio da Costa,1603—1666)試圖改進利瑪竇的翻譯,於是與其學生殷鐸澤(Prospero Intorcetta,1625—1696)出版《中國智慧》(*Sapientia Sinica*,1662)一書[③],譯文包括孔子生平、《大學》,還有《論語》最初十章。這本著作被當代學者認爲是"第一本中、拉雙語譯文"[④]。不過,我個人認爲其重要性更在於,它是在中國首次使用從左到右橫行書寫的中文文獻[⑤]。這裏也需要提出,爲了寫作《中國智慧》,耶穌會士參考了"幾乎二十個注釋家,特別是張居正"[⑥]的相關著作,很可惜没有更詳細的説明。不過,按照我的考證,他們使用了張居正《四書直解》《書經直解》《易經直解》,司馬遷的《史記》,以及《孔子家語》《説苑》《戰國策》《四書徵》《莊子》等書。這個説明耶穌會士在譯書過程中投入了很多心血,參考大量文獻、比較不同的注釋,並自己做出判斷。就是因爲耶穌會士對《四書章句集注》不完全滿意,因此他們去尋找各種各樣的資源。在中國人的指導之下,耶穌會士經過嚴格的學術訓練。在此過程中他們也許意識到這種訓練也是中國最傳統的修行方式,即通過"四書"反省自己。

---

① Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma: La libreria dello stato, vol. 2, p. 35, n.5; 被引用於 Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham: Duke University Press (1997), p. 327, n. 19.

② 在書信中,利瑪竇提到,1595年他把"四書"譯文送到歐洲。參見 Nicolas Standaert (鍾鳴旦) ed., *Handbook of Christianity in China 635—1800*, Leiden: Brill (2001), p. 863。最近, Francesco D'Arelli 説,存於意大利國家圖書館的四書手稿是利瑪竇翻譯的,然後羅明堅在羅馬抄寫。參見 Francesco D'Arelli, "Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei 'Quattro libri' (Si shu): Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche," in Francesco D'Arelli (ed.), *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente (1998), pp. 163-175。我個人認爲 D'Arelli 的説法缺乏説服力。

③ 參見 Henri Bernard-Maître, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*, Paris & Leiden (1935), p.128;也參見:Liam Matthew Brockey, *Journal to the East*, Harvard University Press (2007), pp. 278-279.

④ Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham: Duke University Press (1997), p.114.

⑤ 很多人以爲英國傳教士馬禮遜(Robert Morrison)的《華英字典》(澳門,1815—1823年)首次採用了橫行書寫方式。

⑥ Prospero Intorcetta, "Ad lectorem," in Ignacio da Costa, *Sapientia Sinica* 中國智慧(江西建昌,1662)。

殷鐸澤也把《中庸》翻譯成拉丁文,題爲《中國政治倫理知識》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667—1669)[①]。不過,1666年,楊光先引起"曆案",使大部分傳教士被送到廣州,扣留三年時間。期间在傳教士之間發生了分裂,主要有兩位反對利瑪竇對儒家經典的理解和傳教策略。第一位反對者就是方濟各會士利安當(Antonio de Santa Maria Caballero,1602—1669)。因爲他在山東有十五年傳教經驗,並有突出的成績,所以,在傳教士當中,利安當有相當高的權威。與利瑪竇不同,他禁止中國天主教徒進行中國禮儀(即祭神、祭孔、祭皇),在其著作裏面清楚地表達自己的傳教政策[②]。另外一位反對者就是多明我會士閔明我(Domingo Navarrete,1618—1686)[③],在閱讀了郭納爵和殷鐸澤的《中國智慧》之後,表示不同意他們的翻譯,認爲他們把儒家經典修飾得太好。相反,他認爲,孔子思想並没有很高的價值。在他後來所寫的著作裏面,閔明我把"四書"部分一句一句翻譯成西班牙文,跟西方著作進行比較,特别是跟《聖經》、教父(奥利金、奥古斯丁等)和經院學家(阿奎那、卡耶坦等)的某些話比較[④]。通過這種方法,閔明我試圖證明,西方著作的思想是更完整的、更正確的。如此,儒家經典只能算做一種重複。傳教士没有必要去讚揚"四書"來獲得中國人的好感,而應該直接宣傳《聖經》和西方哲學,使中國人自己明白真理在哪裏。其實,閔明我的方法比較簡單,停留在對"四書"表面的理解就馬上作出判斷,没有像耶穌會士一樣花費精力去認真研究儒家經典。

在廣州,有些耶穌會士也反對利瑪竇曾確立的政策。四十多年前,1623年,龍華民(Niccolò Longobardo, 1565—1654)撰寫報告《關於中國宗教的幾點論述》,直接反對利瑪竇對中國禮儀的解釋。他把民間信仰和士大夫的無神論思想區分開來:雖然平民比較相信靈魂不朽和上帝存在,但是士大夫都懷

① 這本書今天收藏於羅馬耶穌會檔案館(JS 3 III)。除了《中庸》譯文之外,包括很詳細的"孔子生平"(*Vita Confucii*)。

② Antoine de Sainte-Marie, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* 關於中國傳教團的幾個重要問題(Paris, 1701)。

③ 注意區分多明我會士閔明我和耶穌會士閔明我(Claudio Filippo Grimaldi)。

④ Domingo Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* (Madrid, 1676), tratado tres.

着堅定的無神論和唯物主義。不過，士大夫故意不告訴無知的人民，因爲他們主張用宗教作工具來統治國家[①]。龍華民寫這個報告不久，其他耶穌會士没有接受他的觀念，决定基本上要繼續遵循利瑪竇確立的政策，並决定要毁滅龍華民的報告。不過，四十多年之後，這個報告在廣州再一次出現，卻引起一片嘩然。

傳教士之間的矛盾越來越突出，這促使他們進行集體決議，在1667年12月18日到1668年1月26日間舉辦會議，即所謂“廣州會議”[②]。在會議上，利安當和閔明我表達了他們對儒家經典的排斥態度。相反，殷鐸澤和大多數耶穌會士則表示，儒家經典應該作爲傳教工作的基礎。會議中，傳教士的争論無法得到解決。在“廣州會議”召開前後，殷鐸澤被選爲“中華耶穌會傳教區代表”(Sinensis missionis procurator)，要被派到羅馬去，對教會的遭遇進行報導，並祈求得到梵蒂岡的支持，特别是關於兩個具體的要求：第一，批准中國人能晉升司鐸職位；第二，在中國，除了拉丁文之外，還容許用中文做彌撒[③]。

關於儒家經典的翻譯工作，“廣州會議”是轉捩點。反對者對殷鐸澤的攻擊迫使他必須改變過去的翻譯方法。第一，在理論方面，必須把儒家的權威確定下來。因此，殷鐸澤决定系統地介紹中國思想的三個主要學派，即儒、道、佛，從而證明儒家的優越。第二，必須把儒家與宋明理學更嚴格地區分開來，使先秦儒家不受到宋明理學的所謂無神論的懷疑。第三，必須在朱熹之外尋找另外具有權威性的評論家。第四，必須提高“四書”譯文的學術價值，提供更多的参照语言和歷史材料。爲了處理第一、二點，殷鐸澤撰寫了詳細的論文，即《中國哲學家孔夫子》的序——稱爲《最初宣言》(*Proemialis*

① 參見：Virgile Pinot, *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique en France (1640—1740)*, Paris: Geuthner (1932), pp. 312-313。龍華民對於理學的宇宙論有深刻的解釋，不過跟其他耶穌會士同樣認爲理學最終回歸到唯物主義。

② R.G.Tiedemann, *Handbook of Christianity in China*, Brill (2009), p. 313。關於“廣州會議”參見：J.S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot: Scolar Press (1993).

③ 參見：Albert Chan, “Toward a Chinese Church: the contribution of Philippe Couplet S.J. (1622—1693)”, *in Philippe Couplet, S.J. (1623—1693), The Man who Brought China to Europe*, edited by Jerome Heyndrickx,Nettetal: Steyler Verlag (1990), pp. 66-67.

Declaratio)的前部分[①]。但是,殷鐸澤没有時間完成他的計劃,因爲他終於得到中國官方返回歐洲的許可[②]。因此,殷鐸澤把"四書"的翻譯工作託付給三位耶穌會士:奥地利人恩理格(Christian Herdtrich,1624—1684),還有兩位荷蘭人,即魯日滿(François de Rougemont,1624—1676)和柏應理(Philippe Couplet,1623—1693)。他們三位已經在中國呆了六七年,而且都曾經參與對《中國智慧》的修訂。殷鐸澤離開廣州之後,他們以新方式投入了翻譯工作,花費三年時間進行新的翻譯,加上注釋。較之前不同的是,譯文不再是一本語言教材,而更具有學術價值。不過,因爲工作量太大的緣故,在這個過程中,他們決定放棄翻譯篇幅比較長的《孟子》,而只完成《大學》《中庸》《論語》的譯文[③]。1671年,譯文稿子寄到羅馬。不過,由於各種原因未得出版。等到柏應理被派到歐洲,1686年,他在巴黎進行了最終的編輯工作,1687年,這本書終於面世,標題爲《中國哲學家孔夫子》[④]。除了《大學》《中庸》《論語》的拉丁譯文之外,這本書還包括柏應理所寫的《致路易十四世書信》和《中華帝國年表》,殷鐸澤所寫的《孔夫子傳》和殷鐸澤、柏應理所寫的《最初宣言》。在《致路易十四世書信》裏,柏應理讚揚"最基督徒的國王"(Christianissimus Rex)禁止基督新教,希冀路易十四世能幫助中國皈依天主教。

在標題中,我們最需要注意的是"中國哲學家"這個説法。從利瑪竇以來,大部分耶穌會士强調中國有哲學家,而他們逐漸要以"哲學家"概念去解釋"四書"。比如,羅明堅把"君子"翻譯成"好人"(bonus vir)或"完美的人"(perfectus vir)。《中國智慧》也這樣翻譯"君子"。不過,在《中國哲學家孔夫

---

① Knud Lundbaek, "Notes sur l' Image du Néo-Confucianisme dans la littérature européenne du XVIIIe à la fin du XIXe siècle," in *Actes du 3ᵉ colloque de Sinologie*, Paris : Les Belles Lettres, Cathasia (1983), p. 135。耶穌會士是從胡光(1370—1418)所主編的《性理大全書》(1415)的第一、第二十六章中獲得關於新儒家的信息。參見:《中國哲學家孔夫子》, Preface, xxii, xxxvii, xliii, cxiv.

② 中國當局要求從澳門來另外一位司鐸代替殷鐸澤。參見:方豪,《中國天主教史人物傳》,上海:天主教上海教區光啓社,2003,328頁。

③ 參見 Bernard-Maître, p. 131.後來,法國耶穌會士衛方濟 François Noël把《孟子》翻譯成拉丁文,完整了"四書"的翻譯:*Sinensis Imperii Libri Classici Sex* 中國帝國的六書, Prague (1711).

④《中國哲學家孔夫子》出版之前幾個月,《大學》的英文版面世。參見:Matt Jenkinson, "Nathanael Vincent and Confucius's 'great learning' in restoration England", in *Notes and Records of the Royal Society*, Volume 60, N. 1 (2006), pp. 35-47。

子》的最終編輯階段，柏應理在很多地方將"君子"改爲"哲學家"(philosophus)。這就是柏應理最後確定的書的標題，强調"中國哲學家"。這種選擇是有策略性的，即强調儒家並不是宗教。柏應理試圖説明，孔子與中國古人依靠自然理性來認識上帝或天主，如此，孔子本人非常尊敬"天"。"祭天"和"祭鬼神"就是一些很好的宗教行爲，不過，嚴格來説，"祭祀"並不是宗教行爲，因爲没有把祖先神化，只能把"祭祀"當作市民禮儀(civilis ritus)或政治禮儀(politicus ritus)。在禮儀之争的壓力之下，柏應理如此選擇要强調孔子是哲學家。

在這裏，我想説明，耶穌會士逐漸意識到，他們所面對的中國思想構成了一種體系，即"中國知識"(sinensis scientia)。他們試圖通過揭示中國思想體系來回應西方的知識體系，即"歐洲知識"(europea scientia)，以建立兩種體系之間的思想橋梁。當然，傳教士在討論"歐洲知識"和"中國知識"時構成一種張力：基於理性的知識跨越文化界限，可是，把"知識"界定爲"歐洲的"或"中國的"，便使它失去了普遍性。不過，耶穌會士通過"知識"的共同名詞建立兩種文化之間的橋梁，從而强調它們之間的同一，使用普遍理性來表達兩種文化的統一性。

（二）亞里士多德經典的翻譯與西方"費羅所非亞"的傳播

耶穌會士對儒家經典的研究翻譯投入很多心血，使他們能夠在儒家與西方基督宗教哲學之間建立某種橋梁，能夠在儒家的框架之内發揮李之藻所謂的"天學"，即儒家式的西學。利瑪竇出版的《天主實義》《交友論》等著名著作都充滿儒家概念。他試圖通過儒家概念傳播西方思想。16世紀的西方思想還建立於士林哲學基礎之上，亞里士多德作爲標準的"哲學家"。利瑪竇認爲，中國人缺乏邏輯，因此有必要教他們亞里士多德思想。如果中國人認同並追隨亞里士多德思想，那麼他們的思想是不會錯的，會接近真理，也會接近基督宗教。

利瑪竇之後，耶穌會士意識到有必要更系統地、更深入地向士大夫介紹西方思想的基本原則。第一位傳入"哲學"這個名稱的人應該是意大利耶穌

會神父高一志(Alfonso Vagnone,約1566—1640)。在《童幼教育》中[①],他把一篇十七年前所寫的短篇以《西學》的題目登刊了[②]。高一志告訴讀者:"此稿脱於十七年前,未及災木。同志見而不迂,業已約略加減,刻行矣。兹全册既出不得,獨遺此篇,遂照原稿並刻之。"[③]按照高一志的説法,我們能推測,他1615年把文章寫成。因爲1617年,"南京教難"爆發,他被抓,坐牢,遣返到澳門,所以他無法正式出版《西學》。在澳門,高一志没有出版任何著作,而主要在耶穌會圖書館裏搜集材料,以準備將來的出版物[④]。1624年,他改了名字[⑤],偷偷地返回了中國大陸,到山西去傳教。1632年,高一志把《西學》原稿放入了《童幼教育》裏[⑥]。

在《西學》裏,高一志專門介紹了歐洲的教育系統和它背後的西方認識論。雖然《西學》不能完全代表當時歐洲的整個教育系統,可是它還能正確地反映建立在亞里士多德哲學和士林哲學的基礎上當時很有影響力的教育系統,即在1581到1599年之間耶穌會学校所制定的《學習綱領》。這種教育體系保持了中世紀的框架,但是在很多方面又突破中世紀的傳統,特別是對文藝復興時的古代文學風格和科學的狂熱接納。在葡萄牙可因布拉(Coìmbra)耶穌會大學,從1592到1606年,耶穌會哲學家Pedro da Fonseca(1528—1599)與其他耶穌會士革新歐洲對亞里士多德的理解而寫了八本評論[⑦]。

在《西學》裏,高一志首先描述"文學"課程。"文學"畢業之後,有四門高等

---

① 高一志,《童幼教育·西學》,《徐家匯藏書樓明清天主教文獻(一)》,臺北:輔仁大學神學院,1996,370-384頁。

② 費賴之以爲《童幼教育》是1620年所寫的Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique de l'orphelinat de T'ou-sê wê, 1932-34, Notice 26, p 93. 其實,《童幼教育》寫於1632年左右,因爲在序裏面韓霖提出:"西儒高則聖先生,居東雍八年"。1624年,高一志到達山西。

③《童幼教育·西學》,370頁。

④ Louis Pfister, pp. 85-86.

⑤ 原來的姓名爲王豐肅。

⑥ 1623年,艾儒略(Giulio Aleni,1582—1649)思考了高一志的《西學》手稿,然後出版了自己的《西學凡》。參見艾儒略,《西學凡》,《天學初函(一)》,臺北:臺灣學生書局,1965,21—59頁。也參見梅謙立,《理論哲學和修辭學兩個不同對話模式》,景海峰主編,《拾薪集》,北京:北京大學出版社,2007,82頁。

⑦ Doyle, John (Editor), *The Conimbricenses: Some Questions on Signs*, Milwaukee: Marquette University Press (2001), p. 15.

學科(今天的大學):法律、醫學、“費羅所非亞”(philosophia)和“陀羅日亞”(theologia)[①]。在“費羅所非亞”之下,高一志進一步劃分五個專業,且爲每個專業提供拉丁文發音和中文的簡略解釋[②]。可以把這種認識系統在圖表中描畫:

Litterae 文學或修文				
Lex 法律	Medicina 醫學	Philosophia	費羅所非亞	格物窮理
		- Logica	落熱加	明辨之道
		- Physica	非西亞	性理之道
		- Mathematica	瑪得瑪第加	幾何之道
		- Metaphysica	默大非西加	性以上之理
		- Ethica	厄第加	義禮之學
		Theologia	陀羅日亞	注論、剖析正道之本源

由此,我們能提出四種評論。第一,哲學的範圍:在西方古代傳統中,哲學概念有很廣泛的範圍,包括自然界與人類界,與18世紀哲學的範圍突然縮小不同。後來,中國學術界接納了西方近代劃定哲學的範圍,而忽略過去哲學範圍的不同。而且,那麼龐大的“費羅所非亞”概念也完全符合中國古代傳統文化的綜合性概念,如“道”。

第二,哲學的定義:哲學定義爲“格物窮理”。高一志用宋明理學的詞彙來表達亞里士多德的哲學概念,因爲這兩個學派在方法上和目的上有共同點。在方法上,亞里士多德和朱熹都把世間事物作爲研究的出發點。研究事物的方法都是從下到上。目的就是追求世間事物中的原理。如此理解,亞里士多德的“哲學”或朱熹的“格物窮理”是很類似的。在這方面,我們應該注意到耶穌會傳教士的選擇。

第三,哲學的地位:高一志確定了西方“費羅所非亞”的重要地位,“名號冠尊學者之慧明者”[③]。我們要注意,與讀法律、讀醫學不同,學生不能直接讀神學,而要先通過哲學才能進入神學[④]。在這方面,可以說,西方的“費羅所非

①《童幼教育·西學》,373頁。

②《童幼教育·西學》,377—381頁。

③《童幼教育·西學》,377頁。

④ 至今,天主教會保持這種次序來培養聖職人員。一般來説,新教没有把哲學視作一種讀神學的必需條件。

亞"與中國的"格物窮理"獲得了平等對待。

第四,神學使人學能獲得完全:關於"上帝"或"天主",人的理性能夠有某些理解。因此,與其他學科一樣,神學回歸到人的認識能力。不過,高一志把人學與天學分開。他寫道:"人學庶備矣。但人學之上尚有天學。西土所謂'陀羅日亞'也。此學乃依古今經典與諸聖賢,注論、剖析正道之本源,而攻辟異端之邪也。"[①] 雖然他設定天學高於人學,可是這兩個學科不構成一種對立關係:"夫天學已備,既人學無不全,而修齊治平之功更明,且易行道之力,更強矣。"[②]在這句話裏,高一志不强調人學的缺乏,而在天學那裏,人學更能獲得完整。

如此,高一志通過士林哲學來介紹當時西方的認識論。這個系統接近宋明理學的認識論,特別是《大學》所反映的經驗認識的次序。但是,在宋明理學裏,《大學》中的所謂"八目"並不構成一種很嚴厲的學術分類,而不包含很明顯的目的論。

耶穌會士所寫的中文著作已表達出來士林哲學體系的各個方面,從南懷仁(1623—1688)給康熙皇帝介紹體系分類中稍可窺其略貌[③]。他所編輯的《窮理學》(1683年)包括60卷。按照傳統的五種學科,將其分類,中拉標題對照:

Logica	理辨、理推	傅泛際、李之藻《名理探》(*Categoriae*), 《理推之總論》(*Analytica Priora*)
Physica	形性	高一志《斐錄答匯》,傅泛濟《寰有銓》(*De Coelo*), 鄧玉函《遠西奇器圖說》, 南懷仁《輕重之理推》、《力藝之理推》等
Metaphysica	默大費西伽	艾儒略《性學觕書》(*Parva Naturalia*)、《萬物真原》, 畢方濟《靈言蠡勺》(*De Anima*),李類思《萬物原始》
Mathematica	馬得馬第加	天文學(已不見)
Ethica	厄第加	高一志《西學修身》(*Ethica Nicomachea*)

①《童幼教育·西學》,381頁。

②《童幼教育·西學》,382頁。

③ 康熙二十二年八月二十六日,南懷仁向康熙所寫的一封信;參見:Noël Golvers ed., *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, Louvain Chinese Studies, No. VI. Leuven, Belgium: Leuven University Press(1999), pp. 38-39.

南懷仁試圖借此證明西方具有完整系統的"理學"(李之藻此前説的"天學")。除了涉及人性和倫理之外,西方的"理"可以解釋自然界的規律,還涉及一些超自然的物體,如數學或邏輯學。而且,南懷仁把哲學概念擴大,把某些技術等也列入其内。除了士林哲學中所講過的天文學、地質學等之外,他還加上了彈道學,如《遠西奇器圖説》和拖重體方法,如《輕重之理推》《力藝之理推》。南懷仁試圖證明,在實用方面,西方的"理學"比宋明的"理學"更優越、更完整、更系統化、更徹底。

與他的同胞柏應理在《中國哲學家孔夫子》裏所表達的有很大的不同,南懷仁在書信裏對中國有很嚴厲的判斷:"因爲在中國没有任何哲學,除非要把學識技巧地出版,而非系統,臨時準備,無邏輯的某些哲學言語算進去。"[①]他也很明確表示他的策略,讓西方的"理學"代替宋明"理學"來準備基督福音的道路:"這些學士得到了哲學原理之後,會很容易走神法的道路。"[②]我認爲,南懷仁的西方優越感與其哲學思想有很密切的關係。他的"理學"變成了一種絶對真理來判斷中國文化思想的得失。當然,我願意承認,在哲學交流之間,雙方必須確認自己的身份與特色,要清楚地表達出自己的理論根據,不過,南懷仁所介紹的"普遍真理"無法構成一種跨越文化的思想橋梁,而相反拉開一種無法彌補的距離。

翻譯亞里士多德思想的耶穌會士與近現代學者之間有很大的不同。爲了表達亞里士多德的重要概念,耶穌會士借用儒家概念,給它們提供新定義。比如,在《修身西學》,高一志按照《尼各馬可倫理學》介紹三個倫理美德,即廉德(temperance)、毅德(courage)、義德(justice),而"義之屬德第六章"列舉了九種屬德:欽崇(religio / religiosity toward God),仁(pietas / piety toward parents),弟(observantia / observance to political authorities),孝(obedentia/obedience),感佩(gratitude/gratitude),真實(veritas/truth),和(affabilitas/friendliness),好施(liberalitas/ generosity),行權(epieikeia/equity)。亞里士多德

---

① Lubelli把南懷仁的看法做了如此的報告: "because in China there is no philosophy in whatever form, unless one takes into account some philosophical sayings, acutely published by literati and written unsystematically, without (philosophical) basis, improvised and without (logical) order." Golvers, pp 40-41.

② "these literati, after having acquired the knowledge of the principles of this same (philosophy) would easily find their way to the Divine Law." Golvers, p 41.

及阿奎那從個人美德(廉德、毅德)出發,然後談人際美德或社會性美德。相反,儒家倫理學没有把個人美德與人際美德作區分。如果一個儒者没有好好地把握西方的倫理體系,而只從儒家的倫理出發去觀察西方的倫理體系,他可能無法接受高一志將儒家的"仁、孝、義"概念放在這樣次要的位置。其實,《修身西學》將"仁、孝、義"安排在最後一章來談,並不意味着在西方人的心目中這些價值觀是不重要的,而只能説明,在理論上,它們没有扮演在儒家中同樣的角色而已。同樣地,《修身西學》依從亞里士多德及阿奎那的思想,把"義德"當作社會性的綜合美德。這樣或許違背了儒家思想,不過,這樣的選擇還需要從西方倫理學內部去理解。進一步地説,這兩種體系的差異有極豐富的思想價值:給對方提供新的視角來反省自己的思想傳統。

文化保守主義者也許會反對耶穌會士如此借用儒家的"仁"概念,把"仁"放在"天主之愛"的範圍之內,認爲這樣把傳統的含義扭曲,這樣的方法等於某種語言霸權。其實,耶穌會士對儒家"仁"的概念有正確的理解,不過他們試圖提供新解釋。士大夫强調儒家概念必須回歸到古代聖賢中去理解,而耶穌會士認爲宋明理學遠離了古代含義,並且他們提供的新含義回到了古代的意思,並且符合普遍真理。

只有先確認中國有哲學,才能促進對話。耶穌會士第一次提出"中國哲學"概念,試圖在這種基礎上構成對話。我們必須意識到"中國哲學"對西方哲學史有深刻意義。在12世紀,西方學術界通過阿拉伯文化吸收了亞里士多德主義。此前,西方對於亞里士多德的知識並不多,因爲其著作在西方没有流傳,不過阿奎那把亞里士多德哲學跟基督宗教成功地結合,儘量使用理性消除它們之間的差異。同樣,在十六七世紀,耶穌會士從一個外在的文化中引入新思想資源,即中國哲學,以理性的方式試圖化解跟基督宗教之間的差異,證明它們並不矛盾而是互補。當然,在十二三世紀,西方學術界所受到的亞里士多德哲學的影響跟十六七世紀受到的中國哲學的影響在程度上有很大的不同。不過,耶穌會士做了初步工作,把經典翻譯成西文,將儒家的哲學觀念突顯出來,特別在倫理學及政治哲學方面。

二、活生生的經典

17世紀的中西文化交流發生在哲學經典基礎上。耶穌會士與士大夫都强調要回到經典的古代含義,不過,我們要知道,他們所理解的"古代含義"還是由他們自己重建的。經典傳承具有連續性,應該按照每個時代的思想處境考慮問題。耶穌會士在他們的特殊處境中理解並翻譯亞里士多德的經典與儒家經典,而在這個處境裏,他們與士大夫的來往有決定性的作用。當耶穌會士翻譯"四書"時,他們自稱要回到孔子本身的思想,不過,我們不難發現,他們所理解的"四書"其實是宋明理學的"四書"。同樣,當他們翻譯亞里士多德經典時,他們也表達出文藝復興版本的意思。

(一)宋明理學的儒家經典

利瑪竇在南昌和南京時,跟章潢(1527—1608)、李贄(1527—1602)、王弘誨(1541—1617)和祝世禄(1539—1613)等心學家有來往,不過,因爲利瑪竇反對佛教對儒家的影響,所以他排斥宋朝以來的儒學,特别是心學。其實,在晚明,很多知識分子對心學的主觀主義保持排斥,而注重發揮"實學",利瑪竇對於宋朝以來的排斥很極端——少數耶穌會士如龍華民更極端,他們甚至排斥整個儒家(古代、理學、心學)。表面上,耶穌會士反對"理學",其實,在1591年到1687年期間,耶穌會士對儒家經典的翻譯明顯帶有"理學"色彩。如此,《中國哲學家孔夫子》代表一種理性主義的企圖。我們可以節取《大學》譯文的開端來看清這一點:

"[1]大[2]學之[3]道,[4]在[5]明[7]明[6]德,[8]在[9]親[10]民,[11]在[12]止於[13]至[14]善。"

[1]Magnum adeoque virorum Principum, [2]sciendi [3]institutum [4]consistit in [5]expoliendo, seu excolendo [6]rationalem [7]naturam à coelo inditam; ut scilicet haec, ceu limpidissimum speculum, abstersis pravorum appetitum maculis, ad pristinam claritatem suam redire possit. [8]Constitit deinde in [9]renovando seu reparando [10]populum, suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione. [11]Constitit demùm in [12]sistendo firmiter, seu perseverando in [13]summo [14]bono; per quod hîc Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum

recta ratione conformitatem. Atque haec tria sunt, ad quae reliqua hujus libri reducuntur.[1]

在拉丁譯文裏面,有些字帶號碼,來對應原文的漢字[2]。不帶號碼的其他文字相對於中國評論家的解釋譯文。上面的拉丁文的翻譯是這個意思:

> 學習的主要目的,特別是對君王來説,在於精煉和培養天賜給的合理本性,使它如同一個最明亮的鏡子,去掉墮落欲望的污點,能返回自己原來的透明度;然後,通過自己的榜樣和勸告,在於革新或改革人民;最終,在於固守和堅持在至善中。評論者解釋爲,我們一切的行爲的綜合符合正當理性。這三點概述書的全部。

在耶穌會的翻譯中,"明德"失去了它本來豐富象徵性的意義,而被抽象地概念化,解釋爲"合理本性"(rationalis natura),這樣翻譯喪失了"明德"的美德和情感部分,側重强調理性部分。很明顯,這種解釋也没有反映出先秦的《大學》原文所表達的含義,而更受到了朱熹和張居正的影響:"蓋必其有以盡夫天理之極"。朱熹和張居正把"明德"解釋爲"天理",拉丁文將其譯成"正當理性"(recta ratio)。耶穌會士主要從亞里士多德哲學和士林哲學出發理解"明德"。雖然朱熹的"理"與士林哲學的ratio有所不同,可是耶穌會士認爲,這兩個概念基本上可以相通。從他們的士林哲學立場來看,"自然界"、"人界"甚至於"神界"都具有普遍理性,而剛好,耶穌會士在朱熹對"四書"的解釋裏面找到了"理"的觀念。因此,"蓋必其有以盡夫天理之極"的"盡"被解釋爲"符合",使這種解釋類似於士林哲學的"物與知的符合"學説(adaequatio intellectus et rei)。

拉丁文也加上了一個注釋,表達這種"合理本性"是天賜給的(à coelo inditam)。在張居正的評論裏面,我們找不到這種注釋,可是,朱熹説:"明德

---

① 《中國哲學家孔夫子》*Confucius Sinarum Philophus, Sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera prosperi intorcetta, Christiani Herdtrich,Francisci Rougemont, Philippi Couplet,* Pairs: Daniel Horthemels (1687), p. 1.

② 其實,兩個字没有相對的翻譯("之"和"於"),因爲拉丁文用名詞變格來代替。

者,人之所得乎天。"[1]耶穌會士很容易接受這種觀念,因爲它强調某種超越起源:雖然"明明德"是一種人性的內在過程,可是這種過程還依賴於某種外在的東西,如"天"或"上帝"賜給的東西。

另外,關於"親民",雖然傳教士承認"愛民"的本意比較符合基督宗教的核心道理,可是在譯文中,他們還保持程頤以來宋明理學的正統解讀,即"新民"的意思(renovare seu reparare populum)。爲了翻譯另一個核心觀念,即"至善",耶穌會士採用了士林哲學的術語:summum bonum,經常被理解爲一種超自然的目的地。意思是説,行動達到自己目的之後,行動過程已停止和消失了,使能投入永遠不動的沉思(contemplatio)。因爲士林哲學把"至善"跟永遠不變的"上帝"連接起來,所以"至善"被理解爲一種超自然的平静狀態。

在《大學》譯文的最後部分,《中國哲學家孔夫子》也提出了中國哲學跟歐洲哲學相比的優勢所在:

> 儘管歐洲哲學跟中國哲學在論證的莊嚴方面是同等的,可是,在文雅、精明、語言豐富和優美,它無法有資格超越它[中國哲學]。而且,我當説,在古舊方面,它配不上,因爲中國哲學延續那麽長久的時間。當然,在亞洲和歐洲,有迷信的神最初産生出來,可是,當中國人的成熟美德加强時,皇宫轉爲了美德的"吕克昂"。當歐洲幾乎被看作爲文盲、無國王、無法律的時候,中華帝國一直以來有很文明的國王和法律來領導;中國已有了名聲、勇猛和修養。[2]

這裏,我們還需要注意,標準並不是柏拉圖的"花園學院"(Academia),而是亞里士多德的"吕克昂"(Lyceum)。與利瑪竇在《耶穌會與天主教進入中國史》中和南懷仁在書信中的説法不同,柏應理不再提中國缺乏邏輯的批評。相反,在"論證莊嚴"上,歐洲哲學和中國哲學都獲得了同等的水準,而且,中國哲學在其他方面超越了歐洲。如此,《中國哲學家孔夫子》把中國哲學跟希臘哲學的理論哲學連接起來:中國哲學有系統,有邏輯,建立在理性的基礎上。當然,傳教士在暗示,如同基督神學通過希臘理性獲得了思想的發展,同樣中

① 朱熹,《四書章句集注》,北京:中華書局,1983,3頁。

②《中國哲學家孔夫子》,38頁。

國基督宗教通過儒家的理學也能獲得發展。《中國哲學家孔夫子》如此評估中國哲學的優勢，即它那麼强調了理性的作用，使它比歐洲更早脱離了非理性的迷信。上面的例子足夠證明，耶穌會士直接或間接接納朱熹的基本觀念來理解"四書"，這是因爲他們能在他那裏找到與自己思想的相通之處。

在這裏我想説明，耶穌會士對四書的研究翻譯離不開當時與士大夫的來往。面對龐大的詮釋傳統，耶穌會士不得不跟士大夫進行交流，搜集不同的文獻，請求士大夫幫忙解釋，以求最終能做出判斷。在龍華民的報告中，他提到很多士大夫的意見，有一些是皈依基督的，如徐光啓、李之藻等，有一些則不是基督徒。《中國哲學孔夫子》也使用同樣的方法。

另外，《中國哲學家孔夫子》特别强調明朝思想的宗教觀念，如"天人感應"、"鬼神"、"敬天"。這裏我只以"天人感應"説明。張居正關於"獲罪於天"（《論語》3.13）有這樣的解釋：

> 作善則降之以福，作不善則降之以禍，感應之理毫髮不差。順理而行，自然獲福，若是立心行事，逆了天理，便是得罪於天矣。天之所禍，誰能逃之，豈祈禱於奧灶所能免乎！此可見人當順理以事天，非惟不當媚奥灶，亦不可媚於奥也。孔子此言，遜而不迫，正而不阿，世之欲以禱祀而求福者，視此可以爲鑒矣！[①]

與朱熹不同，張居正肯定"天"的角色。一方面，"人當順理以事天"，或者如同耶穌會士所説："人必須服從理性，並服務於天，而非服從其他什麽神靈或人。"[②]另一方面，如果人們不事天，那麽，"天"會發出禍，懲罰他們。這樣，"感應之理"並不是某種匿名、機械化、自動的關係，其中的"天"已被賦予認識及意志的主動能力。

晚明時期，"天人感應"宗教思想再次出現在儒家士大夫群體中，《四書直解》是一個例證。張居正在《論語直解》中所提到的"感應之理"得到了耶穌會

---

① 陳生璽，《張居正講評論語》，上海：上海辭書出版社，2007，34頁。

②《中國知識第三本》第二卷（Pars secunda），《中國哲學家孔夫子》，第7頁："Ex quibus perspicuum sit, oportere hominem parere rationi, et servire coelo; et ne ipsis quidam spiritibus (nedum hominibus) adulari".

士的贊同,他們認爲,不僅要認識倫理原則或天理,最關鍵是要認識倫理的立法者,即"天"。對張居正和耶穌會士而言,一個匿名的"理"無法保障倫理原則在世間的實現,而只有一位被賦予意志的"天"能提供最後的保障。

(二)文藝復興的亞里士多德主義

如同耶穌會士所理解的儒家經典不僅僅是先秦的經典,而受到了宋朝"理學"和明朝"天人感應"的影響,同樣,他們所傳達的亞里士多德經典,也不僅僅是古希臘的經典,而且受到了文藝復興的影響。16世紀時期,耶穌會士在歐洲建立學校,其《學習綱領》中描繪了人文教育的模式。其中的哲學教育集中於亞里士多德的著作,基於耶穌會士1592年至1606年在葡萄牙可因布拉(Coimbra)出版的標準手册《可因布拉評論》(*Conimbricenses*)[①]。這些評論的影響遠及耶穌會學院之外,到1640年時,已被重編超過一百次[②]。當耶穌會士來到世界其他地方時,他們自然地使用這些手册教學,有時還會將其從拉丁語譯爲當地語言。

1935年,范哈倫(Hubert Verhaeren)梳理《可因布拉評論》與《修身西學》《靈言蠡勺》《寰有詮》《名理探》之間的關係[③]。不過,范哈倫没有詳細地研究這個關係。我通過研究《修身西學》及《可因布拉評論》的關係,説明《修身西學》的結構也並未跟隨《尼各馬可倫理學》的文本,而是基於《可因布拉評論》。這種版本受到了基督宗教的影響:雖然它討論世間上的倫理學,不過,

---

① (1) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagyritae* (Commentaries of the Coimbra College of the Society of Jesus on the Eight Books of the Physics of Aristotle the Stagirit), 1592; (2) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* (Commentaries ... on the Four Books of the De Coelo of Aristotle), 1592; (3) *Commentarii Collegii... in libros meteorum Aristotelis* (... on the Books of the Meteorology), 1592; (4) *Commentarii ... in parva naturalia* (··· on the Parva Naturalia), 1592; (5) *Commentarii ... in libros Ethicorum ad Nichomachum* (... on the Books of the Nichomachean Ethics), 1593; (6) *Commentarii ... in duos libros De Generatione et corruptione* (... on the Two Books, On Generation and Corruption), 1595; (7) *Commentarii . in tres libros De Anima* (on the Three Books of the De Anima), 1595; (8) *Commentarii ... in universam dialecticam Aristotelis* (Commentaries ... on the Whole Logic of Aristotle), 1606.

② 關於這些手册及其影響,參見 John Doyle, *Conimbricenses: Some Questions on Signs,* Milwaukee, Marquette University Press (2001).

③ Verhaeren, Hubert, "Aristote en Chine", in *Bulletin Catholique de Pékin*, a. (1935), pp. 417-429.

在世間上所獲得的幸福是爲了天堂上的永恒幸福作準備。同樣,《靈言蠡勺》不僅僅解釋亞里士多德的"物形學説"(hylemorphism),並且强調基督宗教的觀念,如靈魂永恒等。挖掘耶穌會士中文著作的來源有很多困難,因爲他們經常把許多拉丁文不同著作結合起來。比如説,《修身西學》肯定參考了《可因布拉評論》,不過,有一些部分是從其他拉丁文著作來的,而我們很難知道他們參考了哪些書。關於《靈言蠡勺》也有同樣的問題。

耶穌會士把大量的亞里士多德著作從拉丁文翻譯成中文,不過,這裏要注意,這樣的翻譯跟我們現在理解的"翻譯"有些不同,因爲他們没有試圖逐字地翻譯,而是更重視大意,並考慮中國讀者的接受能力,因此,與他們翻譯儒家經典不同,他們這裏更側重表示大意。

另外,我這裏强調耶穌會士所理解的亞里士多德主義受到中世紀及文藝復興的影響,不過也有必要指出他們在中國出版的著作也受到了當時士大夫的影響。我們可以設想,耶穌會士在翻譯儒家經典時有相當大的獨立性,甚至於翻譯經常變成了傳教士之間的内部討論,而關於他們所寫的中文著作,更需要士大夫的參與。這裏我們要以高一志的《達道紀言》與《修身西學》加以説明。

高一志經常與士人合作撰寫和出版文學著作,根據計劃採用不同的合作方式。例如,當他撰寫《達道紀言》時(1636年),用中文逐一"手授"355條摘自收集道德諺語的常用書籍的格言(sententiae)和"世説"(chreiai)。他並未直接翻譯原始西文,而是經常根據中文語境調整這些道德諺語。他的合作者韓霖(1601—1644)會在寫下文本前就文本内容提出意見。然後,文本被潤色成典雅的中文,在將其呈給耶穌會上司以獲批准前,高一志會檢查最終的文本,然後這些中國文字在絳州被刻於木板上,書籍得到刊印和傳播[①]。

對於篇幅比較長的著作,高一志組織了一個團隊。比如,1636年左右,他周圍出現了一個中國士人團體參與亞里士多德《尼各馬可倫理學》的翻譯。有十三位中國士人幫助完成十卷的龐大著作。其中一些中國士人曾與高一

---

① 關於《達道紀言》,參見 Sher-shiueh Li and Thierry Meynard, *Jesuit Chreia in Late Ming China: Two Studies with an Annotated Translation of Alfonso Vagnone's Illustrations of the Grand Dao*, Zurich: Peter Lang (2014).

志合作過,並有四位已通過科舉考試獲得最高的進士頭銜:倪光薦、耿章光、韓霖和王徵。這些人都贊同天主教教義,其中一半受洗了。韓霖和王徵成爲多産的天主教作者,曾出版涉及宗教主題以及更世俗的軍事防禦或水利主題的著作。由於大部分中國文人供職於政府,高一志不可能期望其長時間的合作來完成如《尼各馬可倫理學》的大型工程。如《修身西學》標題頁所示,高一志"譔"了十卷,每卷由三四個文人"同校",這些文人的姓名被列於每卷卷首。鑒於這樣的寫作過程,我們可以理解士大夫對於儒家式西學的塑造有了特殊貢獻。

結論:跨文化詮釋學

我們前面已經説明,17世紀的國際漢學發生在經典的基礎上,而且對經典的理解受到了當時思想環境的影響。耶穌會士以"理"或拉丁文ratio(希臘文:logos)在儒家經典及亞里士多德經典之間創立了一種橋樑,盡量化解這些經典之間的衝突。回顧了他們的努力之後,我們還需要强調他們方法的局限。

先從"費羅所非亞"説起,耶穌會所出版的著作没有在中國發揮很大的影響。當然有一些歷史原因:耶穌會士在比較開放的晚明時期開始翻譯亞里士多德的著作,那時有不少士大夫願意學習西學,高一志《修身西學》的寫作就是例證。明朝被推翻之後,這些士大夫幾乎全部消失。在清朝皇宫裏面,耶穌會士得到了滿清皇帝的支持,不過,漢人比滿人封閉一些,願意學習傳達"費羅所非亞"的士大夫並不多。在思想方面,"費羅所非亞"的失敗可以從兩方面解釋。第一,在華的耶穌會士要堅持亞里士多德主義,没有意識到這個思想體系本身包含很多偶然性或非理性,而他們對亞里士多德主義缺乏批判性的精神。其中關於自然元素的思想是很典型的例子:漢代以來儒家堅持了"五行",而耶穌會士在他們的著作裏不斷地推動古希臘的"四個元素"學説。耶穌會士意識到,在亞里士多德主義裏很難改變"四個元素",因爲不僅僅跟自然哲學有關,而且也涉及靈魂學説等。耶穌會士無法説服士大夫放棄他們的五行學説而接納四元素説。這樣兩個體系很難相容。第二,對新儒家(程朱學派的理學及陸王學派的心學)而言,"費羅所非亞"所代表的思路陷入了

過分的分析,無法把握"理"或"心"的整體性。由於思路模式不同,中國人很難接受這樣過分分析的方法。在明清時期亞里士多德主義進入中國的失敗,也可以跟唐朝時期唯識學進入中國的失敗聯繫起來。玄奘把唯識學帶回中國,向窺基傳達,不過後來没有流傳,要等到20世紀初西方哲學的刺激,唯識學才再次進入[1]。同樣,20世紀90年代來自西方的現象學,在中國獲得很大的注意,因爲中國人有新的自覺,意識到自身缺乏這種哲學方法。在晚明清初,中國人没有這種自覺,使亞里士多德主義無法札根。

其實,耶穌會士很早發現中國人對亞里士多德主義的態度很冷淡。因此,除了推動理論性的哲學外,他們同時間推動修辭哲學的運用。理論哲學側重於建立普遍性的概念,相反修辭哲學注意突出語境,往往用敘説、格言來表達。雖然這些話語表達是從具體的處境中産生出來,可是它們在特定的條件下,在類似的其他處境中,仍然能有效地展開真理,培養個人的倫理品格。在西方古典學中,理論哲學與修辭學並行不悖。西方古代教育以修辭學(雄辯、辯論等)爲最主要的教育方法。在歐洲的文藝復興時期,修辭哲學得以重生,出現的主要哲學家如伊拉斯莫斯(Erasmus, 1466—1536)、蒙田(Montaigne, 1533—1592)等。在這種歐洲氣氛的鼓勵之下,來華的耶穌會士也帶來以修辭學爲主的文藝復興之思路。在華的耶穌會士寫了很多這樣的書,如利瑪竇的《交友論》《二十五言》和《畸人十篇》,以及高一志的《童幼教育》《齊家西學》《治平西學》等。雖然他們從理性主義的視角發現了很多共同點,不過,由於没有把握宋明理學的"理"所包含的超越性,所以最終仍然是排斥理學,使哲學交流没有辦法更深入地進行。

耶穌會士在與"中國哲學"對話過程中遭遇了很大的困境。因爲利瑪竇之後決定排斥理學,所以很少有耶穌會士對理學有系統並深刻的理解。關於理學的研究,龍華民做了很大的努力,不過,他最終還是按照西方的精神物質二元論去理解,認爲理學的"理"缺乏超越性,回歸到某種物質原則。《中國哲學家孔夫子》延續了龍華民報告對理學的排斥——其實,很多觀念是從龍華

① 參見 John Makeham ed, *Transforming Consciousness: The Intellectual Reception of Yogācāra Thought in Modern China*, Oxford: Oxford University (2014).

民那裏抄襲來的。因此，關於理學，龍華民與柏應理都提出同樣的結論，把它看作爲唯物主義和無神論，而關於古代哲學，龍華民持反對態度，柏應理則表示支持。可以説，所有的耶穌會士對於理學的排斥立場是哲理上最大的錯誤，這使耶穌會士錯過與儒士關於中西方哲學深入交流的機會。

而使我們感到驚訝的是，萊布尼茨通過龍華民報告已經觀察並意識到理學的價值。1697年，在《中國近事》序中，他還認爲，關於理論學科，西方人比中國人更優越[①]。不過，1715年，他的想法有所改變：在《致德雷蒙關於中國哲學的信》（*Lettre à M. de Rémond sur la Philosophie chinoise*）中，萊布尼茨通過龍華民報告重新解釋理學，發現理學並不是龍華民所説的唯物主義。但是萊布尼茨的觀點不一定全部是正確的，因爲他只能用第二手資料，並且他用自己的哲學體系去理解理學，但無論如何，他都是第一位肯定理學、第一位跟理學進行哲學對話的西方思想家[②]。

回顧了17世紀的國際漢學，現在關於它的前瞻，我要説兩三句。在明清時期只有西方人有語言能力去理解和研究中國哲學，這樣，哲學對話很難深化。現在越來越多的中國人學習希伯來文、希臘文、拉丁文，有能力理解西方經典，同樣更多外國人學習古代漢語和中國經典。中國人對於中西哲學對話的重要性有很强烈的自覺——很遺憾，西方人的自覺弱一點。在21世紀全球化的刺激之下，每個文化必須回到自己的經典當中，同時要用理性去加深跨文化的經典詮釋。

---

① 萊布尼茨著，梅謙立、楊保筠譯，《中國近事：爲了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州：大象出版社，2005。

② 這本書從法文翻譯成了英文：*Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977.

唐詩修辭的譜系

——以“本歌取”的修辭方法爲中心

矢嶋美都子

在中國古典詩歌中,尤其唐詩,王維、李白、杜甫、白樂天等許多優秀詩人珠玉般的名詩輩出,無論哪一首都可以說是極其完美的作品。然而大量地閱讀唐詩,就會遇到似曾相識的語句、構思,以及情景描寫。這是有意識地將某一首唐詩作爲本歌、典故來作詩,即所謂“本歌取”作品。“用典”技法是古時候就有的修辭法之一。不過,“本歌取”則是到了唐代,因其意趣爲人們所認識而多用的一種新的修辭方法。

其背景在於唐代詩歌已成爲科舉考試科目。科舉的應試者需要掌握包括七言詩在内的新詩體、“近體詩”(絶句和律詩、排行等)的作詩法。他們參考古來的《詩經》和《楚辭》、漢、魏、六朝時代的作品是自然的,但“近體詩”特别是絶句和律詩的韻律、格律、構成法、修辭法等則是以唐詩爲範本的。初唐詩人没辦法,他們的詞藻多是來自六朝詩,按照“近體詩”的規則來作詩。盛唐詩人則以初唐詩爲範本而進一步探索。中唐詩人以盛唐詩、晚唐詩人則是以包括中唐詩在内的詩爲範本的。例如:

中唐白樂天的《王昭君》其一:

滿面胡沙滿鬢風　眉銷殘黛臉銷紅　愁苦辛勤憔顇盡　如今卻似畫圖中

作者單位:日本亞細亞大學法學部

這是以王維的《送別》詩爲本歌而從新的視點來吟詠王昭君故事的詩作。

盛唐王維的《送別》詩：

送君南浦淚如絲　君向東州使我悲　爲報故人憔顇盡　如今不似洛陽時

白樂天的《王昭君》其二：

漢使卻回憑寄語　黄金何日贖娥眉　君王若問妾顏色　莫道不如宫裏時

這詩也是以王維的《送別》詩爲本歌的。口信内容把本歌的“爲報……如今不似”的“爲報”逆轉成“莫道”而使其一新。將帶口信的人看作和親結婚、遠嫁異國的王昭君這種構思很新穎,同時口信的内容也恰到好處地抓住了這一可憐的女子的心理。《王昭君》詩有白樂天“十七歲”的自注,我們可知是其年輕時的習作。從這裏我們可以看到當時的詩人以唐詩名作爲範本練習作七言絶句的情形。

科舉及第當了官僚以後的人,並不一定要努力去作詩,但是在朝廷的一些活動和儀式,送别會和歡迎會、行旅、友人間的交際等場合,作爲社交工具,相互作詩贈送的機會自然會多起來。在這種情況下,若能巧妙地運用“本歌取”手法,我們可以想象:在場的人們一定會想起本歌,這樣其詩的樂趣就會倍增,用現在的話來説,很受歡迎,全場的人都喝起彩來。並且還可以向在場的人們暗示和本歌作者的關係,同時也可以顯示自己比本歌作者作詩的能力更高。因此,“本歌取”的詩,是在友人、熟人間創作最多的詩。另外從白樂天的《王昭君》詩也可得知,在當時也有把無論誰都知曉的有名詩來作“本歌取”的。

“本歌取”的方法有兩種。一種是直接用本歌的語句和用語作詩。也有把四個字分爲二個字來使用的。另一種是踏用本歌中受到讚揚的視點、構思和吟詠方法。但無論哪種都必須在自己的詩歌中融入新的觀點和構思來超越本歌,並有獨自的詩意和詩境。這樣,就其作品本身而言,是十分完美的。不過從“本歌取”這種修辭方法來看,還是在其譜系脈絡中,既有友人和相識間的相互刺激而得以成詩的一脈,又有繼承前人名作等部分,而且各種各樣的支流也潺潺流淌。

本文整理了幾組"本歌取"推移的譜系。中國古典詩中的"近體詩",被認爲是在唐代完成、成熟起來的。從這一譜系中,我們可以具體地看到絶句和律詩得以錘煉、發展成爲一流文學之過程的一端。和現在的文學史的評價有所不同,我們還可以窺見在當時詩人們誰把誰的詩作爲範本,又是怎樣來作詩的狀況。

一、以張九齡《照鏡見白髮》詩爲本歌的譜系

(一)象徵立身出仕和不遇的"青雲"和"白髮"

盛唐李白(710—620)的著名詩作中有《秋浦歌》:

白髮三千丈　緣愁似個長　不知明鏡裏　何處得秋霜

這首詩是晚年的李白看到鏡中自己的白髮,對其老態大爲吃驚,感歎自己未能如願以償的人生而寫下的。第一句"白髮三千丈"作爲誇張表現之例很有名。這裏的"白髮",不僅僅表現了老的感傷,而且包含着對年輕時抱有的立身出仕之壯志未能實現,又没能獲得一定的地位和功名的極大的慨歎。如果把這首詩和其本歌一起讀的話,就會非常明白了。本歌是初唐張九齡(678—740)的《照鏡見白髮》詩:

宿昔青雲志　蹉跎白髮年　誰知明鏡裏　形影自相憐

張九齡的詩表現的是年輕時的青雲之志還未實現就成了白髮滿頭的老人這一主題。前兩句的"青雲"和"白髮"的對比很别緻。後兩句是客觀地自省的内容,鏡裏的"影"和鏡前自己的"形"相互哀憐這一擬人化的手法,幽默而新穎。

張九齡的這首詩不僅李白,其他的詩人也多爲模仿。其理由,詩的美感、精練的表現自不用説,而在唐代科舉制度穩固發展的過程中,張九齡作爲初期大獲成功的科舉出身的官僚是不可輕看的。張九齡在武則天朝作爲科舉出身的文人、宰相張説的腹心得以重用。張説下台時,他一時被貶到地方,其後又被玄宗提拔而回到了京城。他在盛唐的玄宗朝廷遷升到官僚的最高位置——宰相,成爲宫廷文壇的中心。

科舉制度給予了一般人在身份制度固定的六朝貴族社會不可想象的進入政界和宦途、並在那裏立身出仕的夢想。從初唐到盛唐時期,特别是玄宗時代,王朝自身迎來盛運,時代也處於很强的上升狀態。在這種社會背景下,實現了青雲之志的張九齡的詩,自然被衆多的官僚和科舉應試者所青睞,所模仿。張九齡的《照鏡見白髮》詩的創作時期不明,但其主題是許多參加科舉考試的詩人和官僚共同的感慨。"青雲"一語象徵着立身出仕和年輕。"白髮"則表面象徵着"老",其實包含着身份低和被左遷、在尋求仕宦中與榮達遷升無緣的不遇狀況,是"青雲"的相反概念。我們可以説晚年放浪秋浦的李白深切地感受到了張九齡詩中"蹉跎白髮年"的詩意。第三句的"鏡"句幾乎與張九齡詩的第三句相同,所以對於當時的讀者來説,乃是和張九齡的詩重疊了,同時李白的"白髮"的含義也容易領會。

李白和張九齡的關係是間接的相識。李白742年應朝廷之召來到玄宗朝廷當翰林供奉。然而僅僅大約三年間就因高力士和李林甫等的讒言而被放逐。張九齡737年左遷荆州(今湖北省江陵縣)刺史,未能返回京城而歿,所以没有與李白在朝廷共事,他們是否見過面也不明。不過張九齡是大人物詩人,與李白所敬愛的友人孟浩然(689—740)有親交。孟浩然科舉應試未及第,是放浪各地,其後隱居故鄉鹿門山(今湖北省襄陽)的在野詩人,從年輕時創作有清淡的藝術風格詩而得到很高的評價。相傳孟浩然偶爾來京城,受到許多詩人和官僚的歡迎。在衆人尋求交際中,特别與張九齡、王維(699—761)結下了忘形之交(《全唐詩·孟浩然傳》)。張九齡左遷爲荆州刺史時,孟浩然被招爲屬官。李白三十歲時在襄陽(湖北省)放浪中結識了孟浩然,傾倒於比自己年長十二歲的孟浩然,作《贈孟浩然》:"吾愛孟夫子,風流天下聞",表達了對孟浩然的敬愛之情。孟浩然用張九齡詩中"青雲"之立身出仕之意,與相反概念的"青山"(隱逸世界之象徵)並用,創作了風趣的諧音詩。

孟浩然《送友人之京》詩:

君登青雲去　予望青山歸　雲山從此别　淚濕薜蘿衣

(注:"雲山"爲青雲和青山)

這是送别友人去京城長安的詩。"青雲"含有立身出仕和京城長安之意。王維

以孟浩然《送友人之京》詩爲本歌創作了《贈徐中書望終南山歌》詩：

晚下兮紫微　悵塵事兮多違　駐馬兮雙樹　望青山兮不歸

這首詩是從朝廷歸來的王維向徐中書發泄牢騷的詩作。最後的一句“望青山兮不歸”，是把孟浩然的“予望青山歸”句一轉，改爲“不歸”，說憧憬孟浩然的自由的身份，但自己並不想辭官。王維在張九齡左遷荆州以後，接替張九齡將宫廷文壇肩於一身。並且這首詩出現以後，“紫微（紫薇）”一語，不僅意味着天子的宫殿，作爲比“青雲”（立身出仕）更具體的含有在朝廷獲得職位者的所居這一憧憬和自豪，作爲中書省、乃至於京城長安的代名詞而固定下來。

岑參《寄左省杜拾遺》詩：

聯步趨丹陛　分曹限紫微　曉隨天仗入　暮惹御香歸
白髮悲花落　青雲羡鳥飛　聖朝無闕事　自覺諫書稀

這首詩是岑參（715？—770）對屢屢進諫想以此立身出仕、過於急功近利的杜甫進行忠告的詩。五、六句的“白髮”和“青雲”與本歌意思相同。“花”和“鳥”，既着意於杜甫《春望》詩中“感時花濺淚，恨别鳥驚心”句，又用花落比喻青春遲暮，鳥飛則比喻能自由地行使權力的高貴身份，分别補充了“白髮”（老）、“青雲”的意思。還有，唐代的官僚階層有九品，上位的一品至三品，分爲正和從，四品至九品除了正與從的區分外，還分别有上和下之分。岑參的右補闕是從七品上，杜甫的左拾遺是從八品上。二人渴望“青雲”（出仕榮達）的心情則不言而喻。另一方面，第二句的“紫微”一語，二人的“在朝廷獲職的官吏”這種自豪之感躍然紙上。岑參似乎很喜歡張九齡詩中“青雲”和“白髮”的表現，有好幾首作品都將其作爲本歌而作詩。

岑參《送王録事赴虢州》詩：

早歲即相知　嗟君最後時　青雲仍未達　黑髮欲成絲

在這首詩中，把本歌的“白髮”變成“黑髮”，“黑髮欲成絲”，即成爲白髮。其詩意與本歌相同，“王録事未能立身出仕，僅做個微官就老了，很可憐啊”這種意思。

岑參《佐郡思舊遊》詩：

同類皆先達　非才獨後時　……　白髮今無數　青雲未有期

這首詩是岑參貶謫虢州長史時的作品。"白髮"無數、數不勝數,表現了非常不遇的境況。"青雲",對於被貶謫到地方的人來説,意味着京城長安,"青雲"句包含着還没有返回京城的機會,與希望能實現立身出仕的心願。

岑參《虢州酬陝西甄判官見贈》詩:

微才棄散地　拙宦慚清時　白髮徒自負　青雲難可期

這首詩也是岑參被貶虢州長史時的作品。"白髮"比喻老與不遇的狀況。"青雲"意味着返回京城長安和立身出仕,其實現是"難可期"。表現了岑參的消沉與怯懦,同時也包含有想請甄判官爲自己返回京城説情的意圖。

岑參《送魏升卿擢第歸東都因懷魏校書陸渾喬潭》詩:

陸渾山水佳可賞　蓬閣閒時亦應往
自料青雲未有期　誰知白髮偏能長

岑參當右補闕之前,曾經兩次赴邊塞勤務,這首詩是第二次赴邊塞時的詩作。"白髮"是説長,表現了受盡艱苦的時期極長之意。"偏"有與自己的意願相反的語氣,"偏"字用得很好。岑參的友人,與岑參並稱的唐代邊塞詩人高適(707—765),將"青雲""白髮"换骨脱胎而作《醉後贈張九旭》詩:

世上漫相識　此翁殊不然　興來書自聖　醉後語尤顛
白髮老閒事　青雲在目前　床頭一壺酒　能更幾回眠

"白髮"句,是説張旭官位低而老是因忙於閒事(書道的練習等與出仕無緣),和一般的官僚想要出仕而未成不同。在了解被稱爲草聖的張旭的高適看來,張旭如果真的動心的話,馬上就可以"青雲"直上。但是張旭並不想沾那種事的邊。從詩中的"白髮"和"青雲",我們可以窺見高適對世間没人發現自己的價值的憤慨,同時也表現了自己的眼前就有"青雲"的自負心。高適最終是盛唐詩人中最出仕的詩人,這首詩是還抬不起頭來時的詩歌。

錢起《送褚大落第東歸》詩:

漢家側席明揚久　豈意遺賢在林藪　玉堂金馬隔青雲　墨客儒生皆白首

這詩是錢起(722? —780?)安慰科舉落第而歸鄉的褚大的作品。從詩中我們可以知道,當時的人有登上"青雲"的第一步是科舉及第這樣的觀念。

錢起《下第題長安客舍》詩:

不遂青雲望　愁看黄鳥飛　梨花度寒食　客子未春衣

這是錢起科舉落第時所作的詩歌。這裏説科舉及第的願望就是"青雲"的願望。不過,吟詠的不是與科舉考試有關的杏園的杏花(或桃李之花)而是鶯和梨花。王維的《左掖梨花》詩吟詠鶯銜着梨花飛入未央宫這樣的内容,讓我們感到失去共同在朝廷作詩機會的遺憾之情。錢起詩的高雅是被王維所認同的,"王右丞許以高格"(《唐才子傳》)。"青雲"中不僅有立身出仕和科舉及第,可以感到包含有與仰視的大詩人王維等交際的憧憬。

另外,科舉考試中有秀才科、明經科、進士科、明算科、明字科、明法科六個分科。應試者可選擇自己喜歡的科目受考,及第後可以期待出仕到宰相的是進士科,優秀的應試者都考進士科。張九齡當然是進士科,王維(719年及第)、岑參(744年及第)、錢起(751年及第)都是進士科。杜甫進士科没能及第。高適是有道科,李白也是有道科。有道科並不是高升之路,但也算升入"青雲"。李白的《駕去温泉後贈楊山人》詩是一首毫無顧忌且充滿傲氣地描寫了"青雲"直上得意樣子的詩:

忽蒙白日回景光　直上青雲生羽翼
幸陪鸞輦出鴻都　身騎飛龍天馬駒
王公大人借顔色　金璋紫綬來相趨
當時結交何紛紛　片言道合惟有君
待吾盡節報明主　然後相攜卧白雲

這是李白作爲翰林供奉隨行去驪山華清宫温泉時的詩作。在青雲中,如鳥得翼一般自由地陪侍玄宗身邊,與大官和高貴身份的人們親切交際,從他的這樣得意滿面的情況,可窺見其"青雲"的美妙一端。體驗了"青雲"世界的李白,即使從朝廷被放逐後的作品也吟詠"青雲"。

李白《憶舊遊寄譙郡元參軍》:

此時行樂難再遇　西遊因獻長楊賦
北闕青雲不可期　東山白首還歸去

（注：東山，東晉謝安“東山高卧”“東山再起”的典故）

李白《贈友人》詩：

他日青雲去　黄金報主人

李白《送趙判官赴黔府中丞叔幕》詩：

廓落青雲心　交結黄金盡　富貴翻相忘　令人忽自哂

“青雲”“黄金”的組合是李白的發明。從“青雲”中，我們可知科舉考試及第以外，需要高額的交際費“黄金”。賈至（718—772）是李白和岑參、杜甫等人的友人。735年進士及第，登上了璀璨的“青雲”，卻被左遷爲岳州（今湖南省岳陽市）司馬。

賈至《岳陽樓重宴别王八員外貶長沙》詩：

江路東連千里潮　青雲北望紫微遥　莫道巴陵湖水闊　長沙南畔更蕭條

這是他爲岳州司馬時爲送左遷長沙的王八員外而作的詩。第二句的從岳陽樓北望“青雲”、“紫微”之遥遠，可窺見其强烈的回京願望，和返回中央朝廷的心情。“紫微”中，包含有中書省的意思。賈至在安禄山之亂時，隨同玄宗去蜀，起草讓皇位於皇太子的詔敕，大亂平定後，返回京城當了中書舍人。賈至對自己在中書省爲官感到很自豪，這我們可以從他的《早朝大明宫呈兩省僚友》詩中窺見。而且從和他有唱和的王維、岑參和杜甫的作品中也可以感到他在朝廷爲官的自豪感。這一唱和詩在後世被稱爲盛唐四大詩人的競爭之作。賈至762年從岳州返回京城又做中書舍人，出仕到幾乎是中書省的最高層右散騎常侍（從三品）。另外，比賈至大約晚六十年中唐的白樂天也在左遷後返回京城做了中書舍人。從當時的詩中可以窺見其任職中書省（紫薇省）的自豪與滿足。

白樂天《紫薇花》詩：

絲綸閣下文書静　鐘鼓樓中刻漏長　獨坐黄昏誰是伴　紫薇花對紫薇郎

這是他四十四歲左遷江州(今江西省九江市)司馬、四十七歲又任忠州(今四川省忠縣)刺史、四十九歲的冬天返回朝廷、五十歲做了中書省的中書舍人時的詩作。夏天炎熱又漫長的一日,至黃昏一直在努力工作的白樂天的眼裹映照的是作爲中書省象徵的紅色的紫薇花(百日紅)。我們可以察知左遷地方後的白樂天,深感又獲得了在朝廷中樞的地位和榮光。白樂天800年進士及第。不過寫此詩的翌年,出使杭州刺史,又任蘇州刺史,五十七歲任刑部侍郎。爲了避開黨爭,翌年以太子賓客的身份任閒職,隱居洛陽。任刑部侍郎時的詩中說:"青雲"難得。

白樂天的《聞新蟬贈劉二十八》詩:

蟬發一聲時　槐花帶兩枝　只應催我老　兼遣報君知
白髮生頭速　青雲入手遲　無過一杯酒　相勸數開眉

劉二十八是指與白樂天同年的劉禹錫(772—842)。這首詩被認爲是平時標榜"知足"的白樂天期待宰相之位的罕見詩作。但是"青雲入手遲"句,不是說對自己晉升的不滿,而是說對劉禹錫的同情。因當時白樂天是正四品上的刑部侍郎,比他小七歲的摯友元稹是正三品的禮部尚書,劉禹錫只不過是從五品上的主客郎中而已。劉禹錫僅僅二十二歲就進士科及第,與其同期及第的柳宗元(773—819)被讚歎爲將來的宰相,是超優秀的人物。因附屬於王叔文之黨而參與政治改革,在王叔文下台(805年)的同時被左遷朗州(今湖南省常德)司馬。從此之後一直做地方官,五十七歲才得以返回京城長安。白樂天把"聞蟬聲"詩贈送劉禹錫的同時,又將下面的詩贈送給遷升最高的元稹。

白樂天《和微之詩》其三:

由來朝廷士　一入多不還　因循擲白日　積漸凋朱顏
青雲已難致　碧落安能攀　但且知止足　尚可銷憂患

這首詩還是說"青雲"難以到達。"凋朱顏"是白髮的另一種說法。元稹的飛黄騰達欲極強,此詩的翌年已經遷升爲從二品的尚書左丞,可仍然爲能否再晉升而苦惱。這是白樂天忠告他應知"止足",那就輕鬆多了。元稹兩年後任武昌節度使,不久故去。享年五十三歲。

白樂天的《諭友》詩：

昨夜霜一降　殺君庭中槐……白日頭上走　朱顏鏡中頹
平生青雲心　銷化成死灰

這是安慰被免職友人的詩。隨着時間過去，鏡中的朱顏也衰老（白髮），青雲之志也像燃燒爲灰燼一樣，這種用語和主旨都是與本歌相重合的。在省略的地方説的是窮通自是各人天命，本與才能的有無毫無關係。

白樂天《醉後走筆酬劉五主簿長句之贈兼簡張大賈二十四先輩昆季》詩：

贈我一篇行路吟　吟之句句披沙金
歲月徒催白髮貌　泥塗不屈青雲心

這是安慰鼓勵科舉應試學習時的朋友、不遇的劉五主簿的詩作。在省略處引用朱買臣的故事，勉勵他莫焦急，再努力。

劉禹錫《樂天以愚相訪沽酒致因成七言聊以奉答》：

少年曾醉酒旗下　同輩黄衣頷亦黄
蹴踏青雲尋入仕　蕭條白髮且飛觴

這是劉禹錫任主客郎中後，歷任蘇州、汝州、同州刺史，六十五歲時任太子賓客、東都分司，其後，在洛陽與白樂天一起漫遊時所作的衆多唱和詩中的一首。是六十七歲時的作品。劉禹錫的人生的確如本歌所吟詠的那樣，"青雲""白髮"的路途。詩中吟詠"白髮"時抖擻精神飲酒，過着快樂的隱居生活，很有新意。

韓愈《赴江陵途中寄贈王二十補闕李十一拾遺李二十六員外翰林三學士》詩：

適會除御史　誠當得言秋　拜疏移閣門　爲忠寧自謀……
讒言即施設　乃反遷炎州……僶俛不回顧　行行詣連州
朝爲青雲士　暮作白首囚

這首詩是韓愈（768—842）三十八歲時八月從陽山（今廣東省陽山）赴任江陵（今湖北省西部）途中的作品。左遷陽山是韓愈爲宦生活中最初的一大挫

折。特別是使用了“青雲”“白髮”的“朝爲青雲士，暮作白首囚”對句，精練而又痛快淋漓地表現了被左遷的精神打擊與對正義行不通的激憤。韓愈二十五歲進士科及第，三十五歲時才任四門博士。翌年貞元十九年(608)任監察御史(正八品上)。這一年，長安一帶無雨又加之早霜，在歉收、饑饉的異常情況下，韓愈上奏陳述對策的奏文，這被認爲是彈劾京兆尹李實，故而左遷陽山尉。從其敘述的經緯中，我們看到韓愈是很有氣骨的官僚。而李實則上報說五穀的收穫還算不錯。

孟郊《初於洛中選》詩：

青雲不與我　白首方選書

(注："書"是官吏任用制度"銓選"之一)

這首詩是孟郊(751—814)初任溧陽縣尉(今江蘇省)時的詩作。孟郊的性格是不擅長與人交際的，年輕時隱居嵩山(今河南省)，三度應試，四十五歲及第，五十歲時才得以任官。然而因他每天在河邊飲酒作詩，怠慢公職，俸祿被減半，五十四歲時辭官，由韓愈推薦在洛陽做了協律郎。

孟郊《送魏端公入朝》詩：

豈惟空戀闕　亦以將朝天　偪促塵末吏　幽老病中弦
徒懷青雲價　忽至白髮年　何當補風教　爲薦三百篇

這是向去京城長安仕朝廷的魏端公求援的詩作。詩中說請救救我這個有青雲之志卻不遇的老朽協律郎吧。

姚合《閒居遣懷》其六：

青雲非失路　白髮未相干　以此多攜解　將心但自寬

姚合(775—855?)是玄宗朝時宰相姚崇的曾孫。進士科及第時四十二歲。這首詩被推定爲其科舉落第時的作品。

如上所述，在科舉考試制度的背景下，以張九齡的《照鏡見白髮》詩中的“青雲”“白髮”爲關鍵詞，被吟詠官僚生活中的悲哀和歡樂詩所本歌取。中唐詩人多用“青雲”“白髮”作詩，不過盛唐時從“青雲”派生出“青山”“白雲”語而單獨使用。

(二) 關於"白髮"

我們從"白髮"來展開一下。

把張九齡的《照鏡見白髮》詩本歌取了的"白髮",作爲"青雲"相反的極端不遇的比喻,在長短、根數和黑髮變白、朱顔凋等修辭上下了工夫,單獨的又有如下的用法。源流是王維的《送邱爲落第歸江東》詩:

憐君不得意　況復御柳春　爲客黄金盡　還家白髮新

這是安慰鼓勵科舉落第後的邱爲不要氣餒再應試的詩作。以前有的"黄金"没了,没有的"白髮"有了,這個"黄金盡""白髮新"的對句非常新穎。"白髮新"所表現的是科舉應試失敗只不過是有許多心酸的不遇的官僚人生的剛剛開始而已。邱爲是比王維年少的友人,742年進士科及第,任太子右庶子等。這首詩的"白髮"和"黄金"的對比,顯示出王維作爲畫家的品味,給"白髮""青雲"開拓了新的境地。前文提到的李白的"青雲""黄金"是這首詩的巧妙的仿作。

王維的《歎白髮》詩:

宿昔朱顔成暮齒　須臾白髮變垂髫
一生幾許傷心事　不向空門何處銷

這首詩是説從幼年開始努力,即使科舉及第,傷心的事還有很多,轉眼間變爲白髮。"朱顔"是"青雲"的另一種説法,年輕時的意思。"垂髫"爲幼兒,約三歲左右。"白髮變垂髫"句,是説科舉應試的學習從"垂髫"就開始了。一般的科舉應試生,垂髫時記"千字文",七八歲時上私塾學"四書五經"(要記四十多萬字),在此之上要讀與此相關的龐大的注釋書等,學習詩作和答案的寫法。十五歲左右參加"童試"的初級考試,然後取得秀才、舉人的考試資格應試科舉。及第後遷升"青雲"(高位高官)也不是簡單的事。第三句的"一生"指從科舉應試準備期直到現在,並且也包括今後。附帶説一下,王維九歲作詩文,十五歲爲應試上京,十九歲在科舉的予試中首席及格,二十一歲進士科及第。"朱顔""白髮",用紅與白鮮豔的顔色對比,開拓了"青雲""白髮"的新境地。上面看到的白樂天的"青雲""凋朱顔"和"青雲""朱顔頽",是巧妙的

仿作。

錢起《贈闕下裴舍人》詩：

陽和不散窮途恨　霄漢長懸捧日心
獻賦十年猶未遇　羞將白髮對華簪

與"白髮"對比的"華簪"是代替"青雲"的立身出仕的象徵。這首詩是錢起在向裴舍人請求關照。錢起進士科及第後，持續了一段不遇時代的作品。

劉長卿《謫官後臥病官舍簡賀蘭侍郎》詩：

青春繡服正相宜　白髮如絲恨不遺　江上幾回今夜月　鏡中無復少年時

這是劉長卿(718—790)五十八歲時，做睦州(今浙江省建德縣)司馬時的詩作。劉長卿進士科及第後，仕途之路順利，然而四十歲左右被冤罪投獄，流放到潘州南巴(今廣東省茂名)，好不容易才出任睦州司馬。"青春繡服"，是"青雲"的代語。從"鏡中"句，我們可以切實地感到本歌"蹉跎白髮年"的意味。

杜牧《池州清溪》詩：

弄溪終日到黄昏　照數秋來白髮根　何物賴君千遍洗　筆頭塵土漸無痕

杜牧(803—852)生於名門，二十六歲時就進士科及第，風流才子的評價也助他順利地步入高升之路。三十五歲時爲照顧患眼病的弟弟一家而任地方官。這首詩是輾轉各地近九年時的作品。前二句，是描寫有能的優秀官僚任地方閒職的那種無聊的日子的一幕。"數白髮"的特寫，巧妙地吟詠出遭受挫折的官僚的苦澀人生。

杜牧《途中一絶》詩：

鏡中絲發悲來慣　衣上塵痕拂漸難　惆悵江湖釣竿手　卻遮西日向長安

這首詩是杜牧四十九歲時，從湖州刺史爲就任考功郎中而上京途中之作。前二句，與本歌中看到鏡中的白髮而悲傷相反，虛張聲勢地説已經習慣了不遇的地方官的生活，後二句，則自嘲且婉轉地陳述了榮轉的心緒。杜牧翌年遷升爲中書舍人，其年末病故，享年五十歲。

"白髮"，從科舉應試的失敗到實際變爲白髮的晚年，作爲人生各種場合

的不遇的官僚生活之比喻，成爲本歌的一個支流。下面讓我們來看“青山”。

（三）關於“青山”

作爲張九齡的《照鏡見白髮》詩中的“青雲”的相反概念派生出來的“青山”，有（Ａ）隱者住的山和（Ｂ）不遇、失意的官僚所居之山這樣兩個支流。隱者所居“青山”，是把孟浩然的“君登青雲去，予望青山歸”（《送友人之京》詩）和王維的“望青山兮不歸”（《贈徐中書望終南山歌》）作爲本歌的，是以陶淵明的隱逸世界作爲根本，靠山水自然消除操心而享受隱逸生活的人住的山。

孟浩然的《過故人莊》詩：

故人具雞黍　邀我至田家　緑樹村邊合　青山郭外斜
開筵面場圃　把酒話桑麻　待到重陽日　還來就菊花

這是一首訪問住在“青山”的友人的農家別莊的田園詩。詩中描繪的友人是像陶淵明一樣高尚的隱者，其別莊也是像陶淵明的園田居那樣的風格。

王維《別輞川別業》詩：

依遲動車馬　惆悵出松蘿　忍別青山去　其如淥水何

把輞川莊稱爲“青山”，吟詠很難從此離去。王維以輞川別業爲據點，任職朝廷的同時，休假時又享受隱逸生活，過着半官半隱的生活。王維的“青山”，就是説輞川莊也是以陶淵明爲本的。例如《輞川閒居贈裴秀才迪》詩中有“復值接輿醉，狂歌五柳前”，“五柳”即是從陶淵明的“五柳先生傳”中來的。

岑參《首春渭西郊行呈藍田張二主簿》詩：

愁窺白髮羞微禄　悔別青山憶舊溪
聞道輞川多勝事　玉壺春酒正堪攜

這首詩所吟詠的是岑參對“青山”的憧憬，即對王維輞川莊生活的憧憬。“春酒”（“歡言酌春酒”，是陶淵明《讀山海經》詩）語，很明顯的是將輞川莊和陶淵明的世界相重疊了。

李頎《題盧五舊居》詩：

物在人亡無見期　閒庭系馬不勝悲　窗前緑竹生空地　門外青山如舊時

這裏的"系馬"語,我們看到是以王維的"駐馬兮雙樹,望青山兮不歸"(《贈徐中書望終南山歌》)爲本歌的。空地上生出緑竹作爲故亡的盧五的面影,盧五舊居的"青山"依舊,而盧五不歸(歸不來)。李頎(690—751)是王維的友人,735年進士科及第。

中唐韋應物《幽居》詩:

微雨夜來過　不知春草生　青山忽已曙　鳥雀繞舍鳴

韋應物(737—?)把自己享受隱者生活的"幽居"吟作"青山"。

中唐賈島《送陳商》詩:

上客遠府游　主人須目月　青雲別青山　何日復可升

這是送别科舉及第的陳商赴京城長安的詩作。"青雲别青山"句是把孟浩然的《送友人之京》詩"君登青雲去,予望青山歸,雲山從此别"凝聚成了一句。"青山"是過着隱逸生活的賈島(779—843)住的地方。但盛唐時開拓了用"青山明月"把"青山"作爲不遇者的住所的吟詠方法,這裏的"青山"和"月"可以認爲有其影響。

其次我們來看作爲不遇者住所的"青山"。

盛唐王昌齡《龍標夜宴》詩:

沅溪夏晚足涼風　春酒相攜就竹叢　莫道弦歌愁遠謫　青山明月不曾空

王昌齡(698—755?)晚年從京城長安被左遷到很遠的龍標爲尉(今湖南省黔陽縣)。此詩是那時候的作品,季節是夏天。酌"春酒",是在陶淵明的世界("孟夏草木長……吾亦愛吾廬……歡言酌春酒",陶淵明《讀山海經》詩),而在竹林迎明月,是王維輞川莊二十景之一《竹里館》詩的情景。王昌齡雖然是一個很不遇的人,但是把沅溪附近作爲"青山",像隱居者住的山上那樣來吟詠,強調"明月"之夜,享受着宴會之樂而絶没有悲傷。這是對惦念王昌齡左遷而作的李白《聞王昌齡左遷龍標遥有此寄》詩的答詩。

李白《聞王昌齡左遷龍標遥有此寄》詩:

楊花落盡子規啼　聞道龍標過五溪　我寄愁心與明月　隨風直到夜郎西

王昌齡在詩中説李白寄“愁心”與“明月”，勸李白不要擔心。李白晚年在漂泊夜郎時的“我愁遠謫夜郎去，何日金雞放赦回”（《流夜郎贈辛判官》詩）中，引用了王昌齡詩的“愁遠謫”語。王昌齡在《送柴侍御》詩中也把龍標作爲“青山”，用“明月”表示豪情。

王昌齡《送柴侍御》詩：

沅水通波接武岡　送君不覺有離傷　青山一道同雲雨　明月何曾是兩鄉

這首詩吟詠道：因可以一起看明月即使别離也不會傷感的。介於明月思念遠離的人，共寄相思之情，這是傳統的構思。例如六朝時齊之謝朓《月賦》有“美人邁兮音塵闕，隔千里兮共明月”。王昌齡開發了“明月”與“青山”組合，作爲將不遇的悲傷强裝享樂隱居生活的場所。王昌齡是以初唐盧照鄰的《贈益府裴録事》詩。

浮雲映丹壑　明月滿青山　青山雲路深　丹壑月華臨
耿耿離憂積　空令星鬢侵

這首詩的“青山”，包含有隱者居住的山和不遇者居住的山的意思。盧照鄰生於名門，仕太宗、高宗、武則天，高宗時很活躍，但没得到什麽好官職，做了新都（今四川省新都縣）尉，曾經去過四川省三次，這首詩應是在這兩個時候的作品。王昌齡被稱爲“七言絶句之聖”，可認爲中唐詩人多以王昌齡詩爲範本，所以我們可以推測到賈島《送陳商》詩中“青雲别青山”句的“青山”，不遇的賈島以孟浩然《送友人之京》詩爲本歌，又讓王昌齡詩中的“青山”“明月”相重合。

白樂天《長安早春旅懷》詩：

夜深明月捲簾愁　日暮青山望鄉泣

這首詩是貞元十六年，二十九歲的白樂天進士應試及第那年的春天所作，應該是及第前的作品，是白樂天最艱難的時候。説自己所處“青山”，表達了對應試結果的不安和行旅生活的孤獨之感，而其背景有更爲悲傷、苦恨的情況。此時在河南發生了戰亂，關内有饑饉，白樂天的一族兄弟也離散各地。

白樂天在京城長安一隅"青山"望"明月"而不禁流下望鄉的涙水。白樂天的《自河南經亂關内阻飢兄弟離散各在一處因望月有感聊書所懷寄上浮梁大兄於潛七兄烏江十五兄兼示符離及下邽弟妹》詩中有"共看明月應垂涙,一夜鄉心五處同"的詩句。

晚唐杜牧的《寄揚州韓綽判官》詩:

青山隱隱水迢迢　秋盡江南草木凋　二十四橋明月夜　玉人何處教吹簫

這首詩的"青山",是過着不遇的官僚生活的杜牧的住所。從這裏看"明月",想起自己在揚州度過的得意洋洋的歲月,流露出對赴任揚州的韓綽判官的羨慕。年輕時杜牧曾經赴任揚州大約二年,家世和容貌優越,詩也拿手,所以備受女性喜愛,這裏被稱爲風流才子之地。晚年連他自己也懷念那段風流倜儻的日子,稱之爲"揚州之夢"。讓我們感到其懷念逝去的青春歲月中的痛苦。顯而易見"青山"成了象徵不遇官僚所處之語。

二、等待懷念之人的居所有"青苔""黄葉"情景的譜系

六朝詩中有以失去天子的寵愛的宫女的悲苦爲題的"宫怨詩",失寵的宫女的房前台階上長滿了苔草,這是一種很典型的吟詠方法。"苔"的厚度,表示對思念之人(天子)的眷戀之深和待人不來的日子之久。開拓了這種"苔"的表現新境地的作品是六朝梁丘遲(? —508)的《贈何郎》詩:

向夕秋風起　野馬雜塵埃　憂至猶如繞　詎是故人來
簷際落黄葉　階前網緑苔　遥情不入酒　望美信難哉

這是表現丘遲對友人何遜爲何不來訪、對何遜深深思念的詩作。描寫了房子台階前的"青苔"上散落着"黄葉"的情景。將失寵的宫女等待天子來幸的悲苦與自己的悲痛之情重合在一起。這種情景,即待人懷人的光景,在唐詩中作爲本歌被模仿起來。

初唐張九齡《秋夕望月》詩:

清迥江城月　流光萬里同　所思如夢裏　想望在庭中
皎潔青苔露　□條黄葉風　含情不得語　頻使桂華空

這是秋之明月下,追想所思之人的面影而吟詠的浪漫的詩作。給"青苔"添了白露,給"黃葉"添了隨風飄舞的動作,這種變化給人很深的印象。加之時間是夜裏,將懷念之人化爲女性,從月引出相關語的"桂",又詠桂花香,極爲新穎。

盛唐李白《寄遠》(一作《長相思》)詩:

美人在時花滿堂　美人去後空餘床　床中繡被卷不寢　至今三載猶聞香
香亦竟不滅　人亦竟不來　相思黃葉落　白露點青苔

這是思念遠離而去的美人的詩。時間不明,不過是以張九齡《秋夕望月》詩爲本歌的。思念美人庭院的"青苔"和"黃葉"的情景相同,而説"繡被"上還飄着熏染的香氣,帶有官能性的觀點來描寫,是李白的新穎之處。

盛唐劉長卿《酬李穆》詩:

孤舟相訪至天涯　萬轉雲山路更賒　欲拂柴門迎遠客　青苔黃葉滿貧家

李穆是劉長卿的女婿。前二句是對遠道而來的李穆的慰勞。轉句把自家作"柴門",如隱者家一樣吟詠,因是他赴任睦州(今浙江省)司馬時的詩作,含有自謙之意。唐詩中描寫的"苔",一般來説是清静的隱者之家的表象。因隱者一般緊閉柴門而不與世俗交往,故而"青苔"很厚。打開柴門來迎接的李穆不是凡夫俗子而是高尚的人。但如果我們把"青苔""黃葉"是取其本歌之意來理解的話,則思慕李穆之情,從心底盼望着李穆的來訪這一劉長卿的心情更耐人尋味。要不然,這首詩就常見而不足爲奇了。

盛唐顧況《聽角思歸》詩:

故園黃葉滿青苔　夢後城頭曉角哀　此夜斷腸人不見　起行殘月影徘徊

第一句是夢中所見到的故鄉自家庭院的情景。"黃葉滿青苔"句中的"青苔""黃葉"是等待懷念之人的"本歌取",所以不只是故鄉的自家,其中包括着熱切地等待着顧況的家人、熱情地迎接自己的妻子和家裏的親人們。如果我們只從字面的意思理解,那没人收拾、久不住的像隱者的家一樣,後二句説的夢中懷念的家人身影不見時的歎息,就無法解釋了。第一句反映了顧況懷念家

人的熱切的心情,是很成功的“青苔”“黄葉”的“本歌取”。顧況(726? —806) 757年進士及第,任秘書郎,仕宰相李泌。但他不滿一直當著作郎,李泌死後,因他作了不遜詩,被左遷饒州(今江西省鄱陽)任司户參軍。此詩應是那時的作品。

中唐白樂天《早寒》詩:

黄葉聚牆角　青苔圍柱根　被經霜後薄　鏡遇雨來昏

這是白樂天和劉禹錫所唱和的一首。按照字面來讀,面對着樹葉零落、雨中微寒的秋季,吟詠出一種感傷。但是,從“青苔”“黄葉”的情景是“本歌取”來看,第三句的“被”着眼李白《寄遠》詩的“繡被”,思念美人(指劉禹錫)。第四句的“鏡”是月的相關語,着眼張九齡的《秋夕望月》詩的秋天明月,説我想藉於明月懷念劉禹錫,但是因下雨而不可見。詠出了白樂天等待劉禹錫之情,是上乘的“本歌取”之作。

順便我們看劉禹錫的和詩,或可説這是白樂天的單相思,而二人性格的相異也一目了然。

劉禹錫《和樂天早寒》詩:

雨引苔侵壁　風驅葉擁階……翛然自有處　摇落不傷懷

這首詩的前二句踏襲白樂天的“青苔”“黄葉”,將其作爲秋天的自然現象來吟詠,而以即使是秋天也不必傷感(白樂天過於傷感不行)作結。可見劉禹錫能抑制情感,是理性主義者。

三、以王維的《送元二使安西》詩爲本歌的譜系

王維的《送元二使安西》詩,是唐代送别詩的代表性作品。作成後立即聞名遐邇,以《渭城曲》或《陽關三疊》爲題廣泛地傳唱於各地,許多送别詩都以它爲本歌作詩。

王維的《送元二使安西》詩:

渭城朝雨浥輕塵　客舍青青柳色新　勸君更盡一杯酒　西出陽關無故人

這首詩的前二句,是寫早上送别時的情景。經常被模仿的是轉句,特别是關鍵詞"一杯酒",其中充滿了惜别之情,描寫是極好的。此轉句是以六朝梁沈約的《别范安成》詩爲範本的。

勿言一樽酒　明日難重持　夢中不識路　何以慰相思

（注:樽爲盛酒容器）

爲惜别,不知喝乾了多少壺酒,就要分别了！栩栩如生地描寫了與好友惜别的真情,開送别詩的新境。王維把沈約的"一樽酒"改爲"一杯酒",强調"更盡",把别後的"明日"作結句的"西出陽關……"。

孟浩然《永嘉别張子容》詩:

日夜故園意　汀洲春草生　何時一杯酒　重與季鷹傾

（注:季鷹爲晉時張翰的字）

孟浩然將王維的"一杯酒"爲本歌,又把和張子容同姓的張翰的"一杯酒"的典故也一併融入,是很高明的表現技法。敬愛孟浩然的李白,送别隱者張氏歸山時,模仿王維詩的"一杯酒"之外,又很巧妙地把孟浩然的詩融進去,作《魯郡北郭曲腰桑下送張子還嵩陽》詩:

誰念張仲蔚　還依蒿與蓬　何時一杯酒　更與李膺同

（注:張仲蔚爲後漢隱者。李膺,字元禮,後漢政治家。居襄城<今屬河南省>。）

送隱者張氏歸嵩山(今河南省),幾乎踏用了孟浩然的二句詩。把張氏比作張仲蔚,有新意。不過,李白詩中的"一杯酒"差不多都是以王維詩"一杯酒"爲本歌的。

李白《留别賈舍人至》其二:

君爲長沙客　我獨之夜郎　勸此一杯酒　豈惟道路長

這是安禄山之亂後,永王璘(玄宗第十六子)謀反,作爲他的幕僚的李白被流放到夜郎(今貴州省桐梓縣)時作的詩。把"勸君更盡一杯酒"改作"勸此一杯酒"的五言,賈至被左遷,自己是流放之身,這一杯酒很可能就是今生的别離酒。

李白《送殷淑》詩：

流水無情去　征帆逐吹開　相看不忍別　更進手中杯

"更進手中杯"句，是把本歌的"勸君更盡一杯酒"凝縮成五言。"手中杯"是"手持一杯酒"的意思，因押韻和平仄的關係，是李白的自造語。

李白的《魯郡東石門送杜二甫》詩：

醉別復幾日　登臨遍池台　何言石門路　重有金樽開
秋波落泗水　海色明徂徠　飛蓬各自遠　且盡手中杯

這是把本歌的"勸君更盡一杯酒"也凝縮成五言"且盡手中杯"的詩作。李白744年被朝廷追放後，於夏天與遊宦中的杜甫和高適相遇，大約一起漫遊了一年。這是其後與杜甫分別時的詩。分別後，繼續放浪漫遊的李白好像把杜甫給忘了似的没有再爲杜甫作詩。而杜甫敬慕這位比自己年長十歲的李白，作了十多首懷念李白的詩，而且非常珍惜這首送別詩。

杜甫《春日憶李白》詩：

渭北春天樹　江東日暮雲　何時一樽酒　重與細論文

最後二句，是將李白送杜甫詩的"何言石門路，重有金樽開"句，與李白送隱者張氏詩中"何時一杯酒，更與李膺同"合併。李白句中有沈約詩的"一樽酒"和對王維詩的模仿，可以説這首詩是顯示杜甫詩含義深刻的一例。

中唐劉禹錫《送華陰尉張苕赴邕府使幕》詩：

今朝一杯酒　明日千里人　從此孤舟去　悠悠天海春

這首詩是劉禹錫左遷朗州（今湖南省常德）司馬時的作品。"一杯酒"把今天和明天作爲對句的手法很新穎。"明日"是把沈約的"明日難重持"置於意念之中，包含着對被左遷的張苕的深深的友情與同情。

白樂天《臨都驛送崔十八》詩：

勿言臨都五六里　扶病出城相送來
莫道長安一步地　馬頭西去幾時回

與君後會知何處　爲我今朝盡一杯

這是白樂天五十八歲隱居洛陽任太子賓客分司之職時的詩作。洛陽位於長安的西部。本歌应是《送元二使安西》"西出陽關無故人"，在此白樂天反用其意，説崔十八西去長安的話，就没有和我一起喝酒的友人了，請你爲我喝了這一杯。

白樂天《游城南留元九李二十晚歸》詩：

老游春飲莫相違　不獨花稀人亦稀　更勸殘杯看日影　猶應趁得鼓聲歸

這首詩是寫在長安南郊和元稹等出外賞花，到傍晚和大家分手時的戀戀不捨與傷感之情，通過"更勸殘杯"和本歌的"勸君更盡一杯酒"句的變形而表現出來。在這裏把"賞花結束"這麽一點小事而誇大其詞地吟詠是有其緣由的。此詩是白樂天四十四歲(815年)春天寫作的。這一年的一月做唐州(今河南省)從事的元稹被喚回京城，共度了愉快的再會時光。然而元稹三月作爲通州(今四川省)司馬赴任。正像白樂天吟詠的那樣"不獨花稀人亦稀"，這年春天劉禹錫和柳宗元等人時隔十年返回京城，但到了三月又各奔東西。劉禹錫出任連州(今廣東省連縣)刺史，柳宗元任柳州(今廣西壯族自治區柳江)刺史。八月白樂天也左遷爲江州(今江西省九江)司馬。這是朝廷内黨爭激烈的時期，友人、熟人紛紛從京城長安出任地方官。和友人賞花的惜别之情，從感歎没有一起賞花、飲酒的友人的《北園》詩中可以察知。

白樂天《北園》詩：

花下豈無酒　欲酌復遲回　所思眇千里　誰勸我一杯

因所思(一起飲酒的友人)在千里之遥，所以没有向在京城長安的我勸酒的友人，像出了陽關在沙漠異民族的土地上的元二一樣。把本歌元二的"西出陽關無故人"，與在長安的白樂天相重合，充滿了機智和諷刺的意味。在江州做司馬時的詩中，還有下面的"一杯酒"。

白樂天《感逝寄遠》詩(原注：寄通州元侍御果州崔員外澧州李舍人鳳州李郎中)：

應歡舊交遊　凋零日如此　何當一杯酒　開眼笑相視

連和故亡的友人喝離別的最後的"一杯酒"都不能,超越了本歌的離別的悲傷,把永别的悲傷融入"一杯酒"的寫法很獨特。

晚唐杜牧《送王侍御赴夏口座主幕》詩:

黄鶴樓前春水闊　一杯還憶故人無

黄鶴樓句,讓我們想起崔顥有名的《黄鶴樓》"煙波江上使人愁"的詩句,這是寫王侍御的眷戀京城之愁。"一杯(酒)"句表明是王維詩的"本歌取"。王侍御此去一定擔心没有飲酒的友人吧,但去的是杜牧的座主崔鄲的幕下,故而會有許多友人,會很快樂的。在詩中鼓勵王侍御。把本歌的元二"西出陽關無故人"反而用之,很新穎。這首詩是杜牧二十九歲到三十三歲間的作品。比王維大約晚三百年,北宋王安石(1021—1086)的《送吴顯南歸》詩,也採用了本歌的轉句:

勸君更盡一杯酒　明日道長山復山

王安石的詩,表明在送别詩中,對王維詩的"本歌取"持續了三百年。"明日",有沈約詩"明日難重持"句的影子。

喬利英譯《紅樓夢》再版前言

閔福德　撰
李　晶　譯

題記：喬利節譯的《紅樓夢》初版分兩卷，首印於1892年。近年來屢經重印，Tuttle Publishing公司將兩卷合爲一卷，重新裝幀推出，2010年9月出版。此版屬Tuttle Classics叢書之一，是各版本中學術性較高的一種，此文即爲該版前言，爲其他各版所無。

閔福德(John Minford)是霍譯《紅樓夢》第四、第五兩卷的譯者，多年來致力於對中國古典小説的翻譯與研究，於《紅樓夢》《聊齋志異》更爲專注，熟悉中國古典文學史，尤其是古典小説的英譯史。本文即爲《紅樓夢》英譯早期歷史情形的一份較爲詳盡的梳理，尤爲難得的是，其中全文照録了包臘節譯本《紅樓夢》的"引言"，文中平行比較了"小説"在中英兩國的發展情形，立論平和，涉筆成趣，是一份難得的史料。正文及文獻中所有譯文除特殊説明外，均爲譯者自譯。注釋中的绝大多數內容爲原文注；少數爲譯者所加，凡此均已隨文説明。

——譯者

《石頭記》，又稱《紅樓夢》，是中國傳統小説中最偉大的一部。明朝時期(1368—1644)湧現出形形色色的説書人，《紅樓夢》繼承了他們孕育出的白話

譯者單位：中國國家圖書館外文采編部

小說的驕傲傳統——譬如横空出世的冒險英雄故事《水滸傳》《三國演義》,或是對猴王在取經路上的艱險娓娓道來、充滿諷喻與奇幻想象的《西遊記》。最重要的一個傳承來自晚明的風俗人情小說《金瓶梅》,一部中文版的《危險關係》(*Les Liaisons Dangereuses*)。故事活靈活現地描述了一個富家浪蕩子的日常生活,以此爲底色,大量描寫了黑暗而常帶滑稽色彩的人性的衝動,以及詳加描述的性遊戲。《紅樓夢》建築在這一豐厚的講故事的傳統上,但又爲這一傳統拓展出一個全新的方向。它首次將中國的主流小說改造成一種流暢動人、精雕細琢的工具,用來傳達自省式的自傳、心理學意義上的現實主義,以及作者的回憶和反思。與此同時,小說致力於對"道"(人類經驗的意義)之所在的一種詩意的、解謎般的詢問,將讀者引入禪宗啓悟之途上的一次妙趣横生的遠足,同時舉起一面探照鏡,照見俗世"真"、"假"之間的矛盾之境。小說寫作技藝高超,篇幅極長,全書超過百萬字,涵括了來自各個生活階層中三百多個令人難忘的人物形象。

小說最初撰寫於18世紀中葉,作者曹雪芹(1715?—1763),曹寅(1658—1712)之孫。曹寅是滿清王朝(大致是路易十四統治時期)第二大帝康熙(1654—1723)的富貴寵臣,不過曹雪芹長大時,已經家貧。曹氏家族曾經烜赫一時,飽嘗財富與特權的滋味,是滿族正白旗包衣,皇家近侍。這個"榮譽滿族"家族後來編入漢軍旗——專爲投身於入侵中原的滿族的漢族家庭設立的形制。康熙的繼位者雍正統治期間(1723—1736),曹氏家族被貶斥、摧毀,曹雪芹在北京西郊度過了一生的絶大部分時光,一貧如洗中追憶年少時的"黄金時代",並以小說的形式記述下來,重塑了他的"夢",深情切切地細細描述了少年時期身邊那些貴族翩翩少年。這部小說的計劃相當宏偉,他未能完成就已辭世。未完成的《紅樓夢》以手抄和評批本的形式流傳了數十年,後來由另一位漢族旗人高鶚(1740?—1815)編輯完工。高鶚爲曹雪芹留下的八十回故事添加了四十回的結尾,這些内容極有可能是根據曹雪芹遺留的殘稿補綴而來的[①]。這部一百二十回的小說於1792年年初首次印刷出版,書中附有一套精美的木版插圖。這個版本迅速成爲《紅樓夢》的標準版,一再加印,引

① 這是一個争議性的問題,不過近年來的證據越來越證實高鶚的工作很有可能是在一個未完成的結局的基礎上進行的,並且他是一位嚴謹認真的編輯,不是什麽肆無忌憚的造假者。

發的評論也與日俱增。至19世紀,《紅樓夢》已經成爲中國上流階層家喻户曉的作品,影響深遠。正如俗諺所云:開談不説紅樓夢,讀盡詩書是枉然。書中生動地描繪了盡態極妍的人物形象、感覺分明的旗人氣息、一個偉大文化最後一段鼎盛時期的百科全書式的景觀(此書讀來既令人享受,也令人疲憊,是一部小説式的中國文化手冊,涵括詩詞、繪畫、醫藥、器具、食物、茶飲、造園等方方面面),語言也非常精彩,採用地道的18世紀北京口語,輔以精心提煉鍛造的文學語言,因而備受喜愛。

這部小説超越了其他任何傳統中國文學作品,捕捉到了中國文化由古至今的精髓:何謂中國人,何謂中國生活,何謂中國感覺。小説的寫作者和編訂者都是旗人(嚴格來講,是“外人”),但頗爲諷刺的是,這一事實反而使書裏中國文化的景觀更爲醒目。古往今來,這部作品都有人一讀再讀,許多在中國公衆生活裏舉足輕重的人物都曾醉心其中,甚至是沉迷不已,包括毛主席和他最後一任妻子江青,都是如此。北京一位年輕讀者告訴我説,她讀《紅樓夢》,冬天讀來取暖,夏天讀來袪暑。《紅樓夢》自從問世以來,已經在中國文化生活中佔據了一個中心的——並且一直是争議重重的——空間,幾乎成了一種民族性的癖好。許多著名學者爲了著作權這一複雜問題的細枝末節而抗辯不休,越來越深入地探究無窮無盡的編校歧異。小説歷經重寫、刪節、數不勝數地續作,改繪成連環畫,無數次地改編搬上舞臺和熒屏,變成芭蕾、大型戲曲、唱段,現在又正在製作成另一部規模極大(形式極爲鋪張)的長篇電視連續劇(此前的一版連續劇製作於20世紀80年代,二十年來已經成爲觀衆的摯愛)[①]。

小説還被翻譯成了許多語言:蒙古語、俄語、越南語、日語、朝鮮語、法語、德語。曾經數十年間,英文世界的讀者不得不將就着閲讀兩種節譯本,一個由哥倫比亞大學的中國學者王際真(1899—1990)翻譯,另一個由德國學者庫恩(Franz Kuhn, 1884—1961)的德譯本轉譯而來[②]。20世紀七八十年代,終於

---

① 本文寫於2009年,此處指的應是2008年5月正式開機的新《紅樓夢》電視連續劇。該劇於2010年首播。括號中提到的當爲1987版《紅樓夢》電視連續劇。——本文譯者注

② 王際真的節譯本先後於1929年、1958年出版兩個版本,譯名均爲*Dream of the Red Chamber*,後者在前者基礎上增補、重譯,篇幅增加不少。由庫恩譯本轉譯而來的是麥克休姐妹(Florence and Isabel McHugh)的譯本*The Dream of the Red Chamber*,1958年於倫敦出版。——本文譯者注

出現了兩種英文的全譯本,一種是北京的三卷本《紅樓夢》(*A Dream of Red Mansions*),由中國的國有出版社外文社出版,譯者是傳奇人士楊憲益、戴乃迭伉儷。"文化大革命"期間,他們被逮捕、單獨監禁,獲釋之後,這份工作是他們贖罪苦差的一部分[①]。另一種全譯本是倫敦出版的五卷本《石頭記》(*The Story of the Stone*),企鵝古典叢書之一,翻譯由霍克思和我完成[②]。也許是因爲這部小説原著的獨特性,以及它在中國魅力無窮的地位,這兩種譯本也都成了廣爲爭辯的對象,中國國內已經召開了至少一次大型會議,專門針對這部小説的翻譯,討論、比較兩個譯本各自採用的翻譯方法、翻譯中面對的問題與挑戰等等[③]。2009年,新任駐英大使傅瑩女士,向英國女王伊莉莎白二世贈送了一套企鵝版的五卷本英譯《紅樓夢》。不但就《紅樓夢》原著而言,而且就此書的翻譯而言,這都是一個意味深長的選擇。按計劃,2010年,上海最大的一家出版社將推出一種以企鵝英文版爲基礎的編校精良的雙語版《紅樓夢》[④]。

在這樣的背景下,《紅樓夢》英譯的早期情形逐漸吸引一些關注,就不足爲奇了。近來,香港一位博士生Amey Ko女士,正在研究英國諾森伯蘭郡傳教士馬禮遜(Robert Morrison, 1781—1834)的事業,發現了一份寫於公元1812年、迄今沒有公開發表過的信件,其中附頁上的內容應該是《紅樓夢》最早的片段譯文。馬禮遜的英文風格優雅(他是簡·奥斯丁的同時期人士),他對中文的把握也非常全面:他當時正在葡萄牙殖民地澳門編纂規模宏大的中英字

---

① 此處作者所述與事實略有出入。楊憲益、戴乃迭1968年先後入獄,1972年相繼獲釋。《紅樓夢》的翻譯於1963年前後已開始,是單位指定的工作任務,入獄前已完成將近百回翻譯的初稿。出獄後繼續這項譯事,是正常工作內容。三卷本於1978年至1980年陸續出齊。參見《外部環境對楊譯〈紅樓夢〉底本選擇的影響》,《紅樓夢學刊》,2012年第6輯。——本文譯者注

② 2009年一年間,楊憲益和霍克思先後辭世,令人歎惋。我寫了一篇文章詳述霍譯本的源起,收入即將出版的《讀者指南》(*Reader's Guide*)一書。該書由Tina Lu和Andrew Schoenbaum編輯,2010年將由美國現代語言學會(The Modern Language Association of America)出版【書名實際爲《〈紅樓夢〉教學法》:*Approaches to Teaching The Story of the Stone (Dream of the Red Chamber)*,出版時間爲2012年。——本文譯者注】。有趣的是,霍克思和19世紀的早期譯者一樣,最初閱讀《紅樓夢》是在北平,1948年。他當時還是一名大學生,在一位退休的滿族官員的幫助下,勉力讀完了全書。

③ 這次會議於2003年在天津南開大學召開。與會材料後來整理成書:劉士聰編輯,《紅樓譯評:〈紅樓夢〉翻譯研究論文集》,天津:南開大學出版社,2004。

④ 應爲上海外語教育出版社於2012年7月出版的五卷本漢英對照版《紅樓夢》。——本文譯者注

典，贊助者是殷實的東印度公司，同時還在將《聖經》譯成中文。馬禮遜性情堅毅，不是那種會讓宏偉計劃嚇退的人。他翻譯的原文出自《紅樓夢》第四回（講述遭到拐騙的小英蓮怎樣被賣掉，年輕的買主怎樣被打死，營私舞弊的官員賈雨村的滑稽行爲，還縱容了花花公子薛蟠逍遥法外），譯文準確流暢。他把這份譯文交給倫敦的出版商，作爲一份"或許能博君一粲"的文字，希望能收入自己選編的文集《中國時光》（*Horae Sinicae*）的第二卷。馬禮遜是傳教士，比起小説的文學特質，更關注的是書中提到的中國的社會弊端。他在譯文所附的信中寫道：譯文片段提供了"一幅中國社會狀況的令人悲歎的現實圖景。社會壓迫幾乎不受任何制約。一切都可以花錢買到——甚至任何犯罪行爲都能不受懲罰，只要肇事者有錢擺平"。但他這篇譯文始終未能發表，無人得見。

三十餘年後，格拉斯哥人士羅伯聃（Robert Thom, 1807—1846）將《紅樓夢》的更多片段譯成了英文。他於1844年受派駐通商口岸寧波，擔任英國駐華領事館的工作人員。又過了二十多年，包臘（Edward Bowra, 1841—1874）提供了另一份内容更爲可觀的節譯。包臘出身北愛爾蘭首府貝爾法斯特的一家望族，是影響卓著的駐華帝國海關的官員[①]。

羅伯聃的簡短節譯，内容選自《紅樓夢》原著第六回，詳細描述了劉姥姥進賈府的情形。羅譯中稱劉姥姥爲Dame Lew，有時也稱goody Lew，企鵝全譯本中則稱她爲Grannie Liu。這段節譯收入了羅伯聃編著的"中文入門"《正音撮要》（*The Chinese Speaker, or extracts from works written in the Mandarin Language as spoken at Peking, compiled for the use of Students*）。這部書由羅馬化的拼讀寫成，輔以相應的中文文本，1846年在寧波的美華書館出版。羅伯聃此前曾經出版過一部中英詞彙表。他本人在駐華領事圈中是聞人，以精通（或許過於精通）中文、同當地中國人士互相理解、關係融洽（或許過於融洽）而著稱（同樣也頗受批評）。他的中文入門小書匆匆編就，倉促付梓，當時他已經深受病痛之苦，"纏綿沉屙，形銷骨立"。他本來計劃倘若如願回到英

① 莫里斯·包臘爵士（Sir Maurice Bowra），詩人，文學評論家，牛津大學沃德姆學院（Wadham College）院長，是包臘的直系後人。

國之後,"萬能的上帝爲他重塑健康,再聚力量",要再出一本續編;但是正如他本人在"致讀者"中所言,"Man saying, thus and thus; Heaven answers, not so! not so!"他甚至自行給出了這句英文的中文原文:"人説如此如此,天説未然未然",令人惻然。英國外交部的案卷中保存着他的病歷,載録了他的病情:高燒、腹瀉、水腫、虛弱、消瘦。可憐他始終未能支撑回國,當年就辭世了,年僅39歲,身後留下一位中國太太和一兒一女。此後多年,英國駐華領事館的新任官員都還在使用他編著的《正音撮要》[①]。

包臘的節譯篇幅更長,也更有志向,包括從小説開篇到第八回的全部内容[②]。他是在英國駐寧波海關任職第一書記員的時候翻譯的,在第六回結尾處申明了對羅伯聃的感謝:

> 將"姥姥"的翻譯處理爲Goody,最初是由羅伯聃先生提出的。他曾經翻譯過本回内容的一部分,譯文收入《正音撮要》一書,多年前就已出版。

包臘曾經在廣州師從早期漢學家梅輝立(W. F. Mayers, 1839—1878)。梅輝立也曾發表過《紅樓夢》的片段譯文,包臘在第五回的注腳裹也向梅輝立致謝:

> 譯者此處呈上的詩句譯文並非自譯,但是對於《中國雜誌》的讀者並無歉意,因爲替代的譯文出自梅輝立先生筆下(《中日釋疑》,1867年12月號)。梅先生的譯文準確優雅,表達有力,任何想要超越他的新嘗試恐怕都是自以爲是,注定失敗[③]。

包臘的節譯書名爲《紅樓夢:一部忠實翻譯的中文小説》(*The Dream of*

---

① 如果要進一步瞭解羅伯聃,請參見寇茨(P. D. Coates)的《中國領事》(*The China Consuls*,香港:牛津大學出版社,1988)一書,pp. 20-25。香港小説家毛翔青(Timothy Mo)的精彩小説《島之佔有》(*An Insular Possession*),其中的主要人物一定程度上就是以羅伯聃的故事爲基礎。

② 包臘的故事在查理斯·德雷格(Charles Drage)的傳記《龍王的僕人》(*Servants of the Dragon Throne*,倫敦:Peter Dawnay, 1966)中記述甚詳。

③ 包臘移居寧波之前曾經任職廣州,傑出的中文語言學家梅輝立曾在當地擔任領事譯員。梅輝立編著的學習者不可或缺的手册《中國詞彙》(*The Chinese Reader's Manual*)於1874年首印,迄今仍有人使用。據包臘傳記所述,他曾經參與過梅輝立的這一工作。

the Red Chamber (Hung Low Meng): A Chinese novel literally translated)。譯文於1868年至1870年間,分期發表在《中國雜誌》(*China Magazine*)上,由香港羅朗也父子印書館出版。他的譯文中包括多處韻文,這些文字的詩體譯文展示了他高超的翻譯技巧。他還高度敏鋭地捕捉到其他譯者未能察覺到的許多言外之意。有一則佳例是第五回結尾處,警幻仙姑向寶玉解釋面前"黑溪"的特質時:

仙姑道:"此乃迷津是也。深有萬丈,遥亘千里。中無舟楫可通,只有一個木筏,乃木居士掌舵,灰侍者撑篙……"[1]

包臘添加了一則深具啓發性的注解:

迷津的渡船人木居士、灰侍者,指的都是抛卻享樂,認識到俗世之虚幻,棄絶情感,虔心向佛的代表。"迷津"(The Ford of Bewilderment, 譯者仍在尋找一個更好的譯名)正如班揚的《天路歷程》中的"失望泥沼(The Slough of Despond)"等專有名詞一樣,是一種寓言式的名稱,在這裏指稱的是感官的種種享樂,也即佛教教義要求世人抛卻的東西。除非心如朽木死灰,對一切情感一概無知無聞,否則就會像寶玉面臨的情境一樣,抵擋不住現世的種種誘惑,最終會萬劫不復。

小説第七回中的著名片段,醉僕焦大痛罵賈府的種種事端(尤其是賈珍與兒媳秦可卿之間的不倫之事),包臘下筆處理這部分的譯文和注解時毫無保留,闡釋得原原本本:

"哪裏承望到如今生下這些畜生來? 每日家偷狗戲雞,爬灰的爬灰,養小叔子的養小叔子。我什麽不知道? 咱們胳膊折了往袖子裏藏。"

他的注解這樣寫道:

"爬灰"指的是這樣一個故事(有可能取自類似*Joe Miller*的中國故事集),一個男人和兒媳私通,兒子突然歸來,爲防洩露,他藏身到爐膛下的

[1] 霍譯本中,此處内容在p. 147,將兩位渡船人譯爲Numb和Dumb。

灰盤中。被發現之後,別人問他爲何在那裏,在做什麼,他回答說他在“爬灰”。雖然顯然只是口口相傳,這個故事仍然廣爲人知,即便是在奴僕口中,不得不提到此類事件時,這一委婉語也代替了直白的表述,成了普遍接受的一種説法。[①]

包臘譯本的《引言》(要麼是包臘本人所寫,抑或是雜誌主編 C. Langon Davis 所寫)使我們直接瞭解到,包臘是第一位首先將這部小説視爲文學作品的譯者,而不是僅僅視之爲寄託傳教熱忱或義憤的對象,或是作爲語言學習的工具。此文值得全文照録,作爲歐洲對中國小説的觀念開放、觀察敏鋭而又不乏幽默的文學評論的一份早期例證。

太陽底下無新事,甚至小説中也沒什麼新鮮的。鑒於小説在我國是這樣晚近才發展起來的一樣事物,讀者如果瞭解到中國人已然世代以來享受過小説帶來的樂趣,或許會驚訝。瞭解到中國人這樣一個按部就班、講求實際的民族早已——譬如説,早在諾曼登陸時期——開始召集同好,在家裏隨意譴責“有害的廢物”,藉以自我慰藉,這真是令人耳目一新。早在《克萊麗莎·哈婁》(*Clarissa Harlowe*)和《查理斯·格蘭迪森爵士》(*Sir Charles Grandison*)之前,早在《湯姆·鍾斯》(*Tome Jones*)鬧哄哄的歷險記之前,早在艾迪森(Addison)寫作散文和戈登斯密(Goldsmith)寫作隨筆之前,早在約翰·福斯塔夫爵士(Sir John Falstaff)在“環球”劇院的舞臺上戰鬥、戀愛之前,早在《亞瑟王之死》(*Morte D'Arthur*)寫作之前,或者是威斯敏斯特寺的卡克斯頓鉛字(Caxton's types)印刷出現之前,中國人已經在寫小説、讀小説——據我們所知,並且向業務發達的流動圖書館訂閱了。這樣的圖書館存在於大城市中,延續至今,甚至正如穆迪先生(Mr. Mudie)最新近的方式一樣,將書送到讀者門上,次周再去登門。

《雜誌》的讀者將會讀到這樣一部小説的忠實譯文:這大概是中國傳

① 《喬·米勒的玩笑》(*Joe Miller's Jests, or the Wits' Vade-Mecum*, 1739)是一部古今粗俗妙語録。後來的版本一般稱爲《喬·米勒的玩笑書》,時光流轉,一些年深日久的笑話也直接稱爲“喬·米勒”了。

奇故事中地位最高的一部。有一支健筆已經這樣描述了:"如果能夠依法公開宣示我們對於任何一種中國產品的狂熱,《紅樓夢》將無可挑剔地成爲最能對之傾訴真誠仰慕之情的作品。英國文學中,薩克雷(Thackeray)和布爾沃(Bulwer)之前的作品和他們的著作相比,顯得乏味而笨拙;《紅樓夢》之前的小説和它相比,也是如此。人性中繁複多樣的層面、家庭關係的錯綜複雜、情感的力量、愛而不可得的失望與折磨,都在小説中一一展示。小説技巧高超,知識豐富,與英國浪漫文學中的這兩大主體精神極爲相近。另一方面,也和大自然敷演出的生存戲劇非常相似,暴風雨和豔陽天的緊密相聯、輪番登場,稍微輕快一些的喜劇線索與黯淡沉重的故事主線並肩同行,故事的開篇即是悲傷的徵兆,結局又是含淚的收梢。如果與此同時,有那麽一絲——極其微弱的一絲絲——迷信的痕跡,能夠顯示在故事的觀念裹,這完全是爲了滿足小説目標讀者的願望,另外也是爲了不那麽咄咄逼人,相比之下,我們不止一部的小説名著中,激烈的矛盾衝突因素已然是普遍情形了。"

讀者將會理解,如果譯文,特別是説明部分,偶爾會有些晦澀,那是因爲原文如此。如果我們是閱讀風水的或神秘學形式的中文長篇大論,那麽幾乎會難以抑制地認爲:作者本人大概也不知所云。童子與孔夫子談到"九九八十一,天地萬物皆可據此解釋",然後繼續談論龍和其他可理解的事物時,"夫子"大爲尷尬。他們二人或許理解所談何事,可我寧可相信事實上他們也都不甚清楚。

不要因爲一部小説是中文寫就,就認爲它一定是怪異而笨拙的。卡萊爾(Carlyle)曾經不知從哪裹得到一部《玉嬌梨》的譯作,他承認,"作者是真正的天才,不過沿用了龍故事的模式。"但《玉嬌梨》對龍故事模式(Dragon pattern)的沿用遠不如喬治·艾略特(George Eliot)對於古英格蘭傳統中不忠之徒模式的沿用之多。《玉嬌梨》中有一幕戲,其細膩與甜蜜,據我所知,除了莎劇《皆大歡喜》中奥蘭多與羅塞琳在奥登森林中的場景之外,沒有任何作品可與之匹敵。故事描寫了一個無親無故的孤女,男扮女裝,從一個唯利是圖的主子那裹搭救出做苦力的意中人,還給了他自己的金釵手釧,讓他赴京趕考,求取功名,還以朋友的身份,捏造出一

個妹妹,許婚給他,最後兩人成親。當然,所有這些場景,以及您接下來將會讀到的一些歷險記,都是現實中不可能發生的;哪怕是在英語世界中,我們也不是每天都能遇到浪漫劇。愛情——即使是追隨龍故事模式的愛情——將是一切之主。最後,請注意,平常人尊崇三樣事物——權威、學問、高齡——沒有第四樣了。中國傳奇故事中,有錢人的昏聵是屢見不鮮的靶子,而美女總是會跟窮書生跑掉。在一個拜金時代,這種故事是清新宜人的。[1]

總體而言,包臘的譯文在當時是令人驚異地優秀。譯文優雅,流暢,詼諧,並且不畏懼文本中存在的內在困難。僅舉一例,即可説明他在詩律方面的才華。下面這首詩出自小説第五回,是警幻仙姑用以警示賈寶玉的歌舞表演的開場曲。

Guide to the Dream of the Red Chamber

【紅樓夢引】

When forth from out the formless void
Creation first gave shape to earth,
Who was it gave to passion's seeds
Their direful origin and birth.
The wooing breeze, the glowing moon,
Their influence in one combined,
Propitious moments made, and there,
Intensest passion's source we find.
Of hopes, resources, all bereft,
In days of grief and sad distress,
In hours of silent solitude
My simple thoughts I'd fain express;
And therefore now I would rehearse

① 包臘節譯本的第一章和《引言》的一部分内容,可以在如下網址閲讀:http://etext.lib.virginia.edu/chinese。

This song of the Red Chamber's Dream,

Where mourning gold, despairing jade,

Provide me with a fitting theme.

【開闢鴻蒙,誰爲情種。都只爲風月情濃。趁着這奈何天,傷懷日,寂寥時,試遣愚衷。因此上,演出這懷金悼玉的紅樓夢。】

包臘對於原著的精神高度認同。如果全書翻譯能夠完成,他的"中國小説"應該能夠爲廣大英文讀者打開視野,以另一種方式説明他們瞭解"真正的"中國,與理雅各(James Legge, 1815—1897)此前在香港完成的卷帙浩繁的儒家經典相輔相成。悲哀的是,未過數年,包臘就因主動脈動脈瘤於1874年病逝,年僅三十二歲,當時正在英國休假。他的粹然離世造成事業上一個令人浩歎的未竟之局,若非如此,他的譯作本應成爲維多利亞時期英國對於中國的理解方面一項極爲顯著的成就。

喬利(Henry Bencraft Joly)的五十六回節譯本這次重新發行,換了雅致的新裝幀。喬利1857年生於士麥那(Smyrna)(今天的伊兹密爾,位於愛奥尼亞海岸;當時奥斯曼帝國的首要城市之一),他父親斯蒂芬·喬利(Stephen Bencraft Joly, 1832—1886)當時在該地任英國副領事。喬利家族歷史悠久,是一門望族。喬利本人於1886年在士麥那與克雷爾·艾格尼絲·威爾金斯(Clare Agnes Wilkins)成婚,而後匆匆加入駐華使館。他先到北京短期培訓,其間用威妥瑪爵士(Sir Thomas Wade)的中文入門書《自邇集》(*Tzu-erh chi*)學習過中文,之後被派駐澳門,任職副領事。正是在澳門期間,他完成了《紅樓夢》前五十六回的翻譯,並於1891年出版。我收藏的他這一譯本的第一卷上,此前的藏書者手抄了《中國學報》(*China Journal*)上的一段摘要:

> 喬利的主要目的,在我看來,是儘快翻譯這部長篇小説,能夠完成多少就完成多少,因爲當時他早已爲肺結核所苦,知道自己時日無多。①

喬利從澳門離職後被派駐朝鮮濟物浦(Chemulpo),任副領事,1898年在當地辭世。

---

① *China Journal*, VI, 4, p.175.

他在濟物浦的臥室沒有暖氣，着涼病逝……身後留下夫人和三個年幼的孩子，幾乎無依無靠。[①]

喬利的墳墓，一塊高高的墓碑，上有銘文，至今還可以在楊花津公墓看到[②]。他去世時年僅41歲，勉強比羅伯聃約五十年前在寧波去世時年長一些，和包臘1874年去世時相比，也只差強幾歲。總之，這是一個令人傷懷的故事：19世紀，三度有人嘗試將《紅樓夢》譯成英文，而這三位譯者都未能逃過英年早逝的命運。

喬利是"中國口岸"領事群體的一員，也許認識過翟理斯(Herbert Giles, 1845—1935)。翟理斯任駐華領事的時間段是1867年至1893年之間。翟理斯在回憶録的1868年間的内容裏寫道，他爲了學習中文而廣泛閱讀中國文學：

我努力讀完了優秀的小説名著《紅樓夢》，該書的書名更爲準確的表述應該是"有紅色閣樓的大廈中生活的一場夢"，也即"一場富貴夢"。要瞭解我此前提到的幾次失敗閱讀和最終的成功，參見1885年内容。

1885年間的内容裏，他這樣寫道：

本年三月，我當選爲皇家亞洲學會北華分會會長(North-China Branch of the Royal Asiatic Society)，開年第一件事，是寫了一篇關於《紅樓夢》的文章，後來我在自己編著的《中國文學史》中"重印"了這部小説，不過只是概述，不是整個故事。原著長達二十四卷。不過，概述中已經涵括了原著中的愛情主線，也是這部傑出小説的整個基礎。正如我在1868年的回憶中過早言道，曾經三次嘗試讀畢全書，但事實上雖然每次

① 寇茨，《中國領事》，300頁，其中引用了英國外交部文獻。他的遺孀後來找到工作，爲朝鮮太子擔任教師，兩個兒子後來也到了英國駐華海關工作。

② 這方面的圖片和文字描述可以在多家韓國網站上找到。譬如：http://www.korea.net/news/news/NewsView.asp?serial_no=20090904004&part=114。"不同尋常的墳墓標誌之一是英國駐朝鮮大使喬利(1898年逝世)的墓碑。一面刻有全中文的銘文，另一面原本是羅馬文字，後來脱落莫辨，使得辨認銘文中的名字極爲困難。墓碑本身就極具裝飾性，碑頂似乎是一個骨灰盒形狀，不過從背後看過去會被誤認爲一隻貓頭鷹。"

都能多讀一些，但直到1884年11月，在病房值夜班的時候，我才真正完成了全文通讀。

翟理斯的《紅樓夢》論文寫得很精彩，現在仍然可以推薦給小説的讀者來閱讀[1]。我本人一直深信，如果不是得知喬利正在翻譯《紅樓夢》，翟理斯在19世紀80年代晚期，至少會嘗試選譯一部分内容。顯然，翟理斯編著的大部頭中英字典中，存在着這部小説的許多蛛絲馬跡。

喬利未完成的這個譯本有一項優點，那就是譯文相當直白。他在"前言"中不無謙卑地寫到，自己翻譯這部小説，"毫無想要儕身於漢學家之列的妄念，而是爲了解決我在北京求學時期經歷的那些迷惑與困難。"他承認，讀者將會發現譯文中的"缺點"，"既包括在散文，也包括在那些拙劣不文的韻文中，而韻文的翻譯首先照顧内容，韻律就在其次了。"

喬利的譯文的的確確是極爲直白的翻譯。第五回中的那首詩，包臘翻譯得那樣圓轉靈活，到了喬利筆下，成了一篇生硬笨拙的散體文：

When the Heavens were opened and earth was laid out, chaos prevailed. What was the germ of love? It arises entirely from the strength of licentious love.

【天地開闢的時候，遍是混沌。愛情由何發端？它純粹是從肆意愛戀的力量中升騰起的。】

What day, by the will of heaven, I felt wounded at heart, and what time I was at leisure, I made an attempt to disburden my sad heart; and with this object in view I indited this Dream of the Red Chamber, on the subject of a disconsolate gold trinket and an unfortunate piece of jade.

【承天之意，傷心之日，閒散之時，我試圖卸掉悲傷心靈的重擔；心懷

---

① 要瞭解翟理斯的論文，參見：http://www.wsu.edu/~dee/WORLD.HTM。原文如翟理斯所述，發表於《皇家亞洲學會北華支會會報》，新系列20，上海，1885。該文後來又有擴充，收入他編著的《中國文學史》(London: Heinemann, 1901)中。要瞭解完整的翟理斯《回憶録》，參見Charles Aylmer編輯的《翟理斯回憶録》(The Memoirs of H. A. Giles)，《東亞歷史》(*East Asian History* 13/14, June/December 1997)。

此念，我撰寫了這支《紅樓夢》，主題是一枚抑鬱的金飾和一塊不幸的玉石。】

喬利回避了小説中略涉情色的内容，讀者對此不應苛責。雖然包臘是個例外，喬利的同時期人士翟理斯翻譯蒲松齡的《聊齋志異》時，也有所删節。他們都是時代的產兒[①]。

儘管存在一些缺點，喬利這部節譯本仍然值得更多人來閱讀。畢竟它算得上是向《紅樓夢》這部經典的周邊壁壘發起的一場早期的英勇征戰。而對於日益壯大的翻譯研究者群體來講，喬利譯本的再次發行，無疑是提供了一份豐饒的原始材料，令人興奮[②]。

Abstract: John Minford, the translator of Vol. 4 and Vol. 5 of *The Story of the Stone*, has been dedicated to translation and to the study of classical Chinese novels, particularly *The Stone* and *Strange Tales from a Chinese Studio*, for several decades. His works reveal both his profound knowledge of the history of classical Chinese literature, as well as his familiarity with English translations in this field. This article, which prefaces the revival publication of Henry Bencraft Joly's 56-chapter translation *The Dream of the Red Chamber* (Tuttle Publishing, 2010), is a detailed introduction to early translations of *The Stone* in the English-speaking world. A rare material included is the *Introduction* to Edward

---

① 如果要瞭解關於翟理斯及其删節版《聊齋志異》英譯本，請參見Tong Man和閔福德合著文章《誰的志異？蒲松齡與翟理斯》(Whose Strange Stories? Pu Songling and Herbert Giles)，《東亞歷史》(*East Asian History*, 17/18, 1999, pp.1-48)。

② 關於企鵝版《紅樓夢》之前的英譯先驅(羅伯聃，包臘，喬利，王際真，庫恩，邦斯爾等等)的簡要梳理，參見閔福德《中國開出的慢船："石頭記"西遊記》(The Slow Boat From China: The Stone's Journey to the West)，Elberfeld等編，《比較哲學：東西方思維方式的相逢》(*Komparative Philosophie: Begegnungen zwischen ostlichen und westlichen Denkwegen*)，Munchen: Wilhelm Fink Verlag, 1998, pp. 171-180。也可參見Connie Chan oi-sum的詳細描述：《"石頭記"西遊記：中文英譯史研究》(The Story of the Stone's Journey to the West: a study in Chinese-English translation history)，香港理工大學，碩士論文，2001。衛斯理衛理公會(Wesleyan Methodist)傳教士邦斯爾於1911年至1926年間在華傳教，於20世紀50年代完成了《紅樓夢》的全文翻譯。紐約的亞洲學會本來接受了這個譯本的出版，不過企鵝宣佈了霍譯本的出版計劃之後，亞洲學會放棄了這一計劃。邦斯爾譯本的打字稿收藏在香港大學圖書館，内容可以在如下網址讀到：http://lib.hku.hk/bonsall/hongloumeng/index/.html。

Bowra's partial translation of *The Stone*, which compares the development of Chinese and British fiction. Written with an open-minded attitude and in an observant and humorous style, Minford's survey and comments, along with the other materials he discusses, would indeed be inspiring to readers today.

《紅樓夢》西班牙語譯本與重譯本文末注釋探討*

古孟玄

一、前言

翻譯學一直以來附屬於語言學門或文學之下，究其原因語言與翻譯密不可分，語言能力是翻譯的基礎，而外國文學譯著的出現，則是導致翻譯學被列入比較文學領域的主因，故翻譯學成爲獨立的學門是晚近幾十年來的事[①]。走出語言學理論和文學理論的陰霾之後，上世紀90年代由於巴斯内特(S. Bassnett)正式發聲：翻譯學的"文化轉向"(cultural turn)掀起一股風潮，現今研究趨勢多元，文化翻譯研究仍舊是這個學門的重心之一。《聖經》翻譯學家奈達(Eugene A. Nida，1914—2011)指出文化的定義爲"一個社會的信仰和實踐的總合"[②]。功能學派翻譯理論家諾德(Christiane Nord)也引用美國人類學家古德諾夫(Ward H. Goodenough，1919—2013)的概念，爲文化一詞定義："(文化所指的是)人腦中的事物形式。其模式可以被感知，敘述，並作出不同的理

作者單位：臺灣政治大學歐洲語文學系

* 本文於2014年10月11日發表於天津外國語大學"第二屆兩岸西方翻譯理論反思與批判暨'翻譯中國'學術研討會"，蒙多位學術前輩肯定與建議後修改完成，特此感謝。

① 而目前臺灣翻譯系所僅臺師大譯研所，輔大譯研所，長榮大學翻譯系所、彰師大譯研所及文藻大學翻譯系所，其餘大專院校的翻譯課程或學位學程皆隸屬於語言系所，成長速度趨於平緩。

② 尤金·奈達著，嚴久生譯，陳健康校譯，《語言、文化與翻譯》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，2001，102頁。

解。”[①]因此，“文化”並非具體的物質名詞，是一個抽象的概念，既包含個體也涵蓋群體，是人類社會文明的總稱。

“文化”同時是一個地域性的概念，一個地區或一個國家的文化不可能和別的地區或國家的文化完全吻合。即便是再相近的文化還是有所差異，只是很難清楚地劃出分界點罷了。諾德認爲在從事翻譯工作時，必須認清兩文化之間必然會存在“文化代溝”(abismo cultural)，若是一味地認同“普遍文化”(cultura universal)的存在，很容易導致忽視了相似文化間的差異性。由此可見文化差異存在的必然性，因此而導致文化翻譯的困難的情形自然比比皆是。正如奈達所言，“一篇只反映某一特定獨立文化中的許多觀念和語言標準的文本，常常含有在明顯不同的語言文化中難以理解也難以翻譯的內容”[②]。

《紅樓夢》不僅是中國四大小説之一，也是中華文化的百科全書，曹雪芹將情節、人物性格、器皿、大觀園的一草一木描述得細膩生動，充分展現清康熙乾隆盛世王朝鼎盛的社會生活情景。文化底層的韻味充斥在字裏行間，透過慣用語、諧音等的方式傳遞過往沿用的避諱的方式，以及鋪陳小説發展的訊息。小説長達一百二十回的篇幅以及札實的文化寫照，對許多外語譯者而言是極大的挑戰。故俄語全譯本出版於1958年，目前流傳的兩個英文全譯本出版於70年代。霍克斯(David Hawks，1923—2009)譯本共計五卷，於1973年起由企鵝出版社出版，北京外文社則於1978—1980年間出版3卷楊憲益(1914—2009)、戴乃迭(Gladys Yang，1919—1999)合譯本，而法語、西班牙文、德語譯本則到了上世紀80年代或90年代才陸續出版。

由於《紅樓夢》的重要性及內容的豐富性，隨之而來的相關研究不勝枚舉，翻譯領域的主題常見以目的論或操縱理論作譯本比較、文字遊戲翻譯探討、委婉語的翻譯評析。因小説本身的文化特質鮮明，文化面向的研究一直以來都是探討譯本主要的研究焦點。相對於分析小説內容翻譯的論文，關注

---

① Christiane Nord, “Making Otherness Accessible. Functionality and Skopos in the Translation of New Testament Texts”, *Meta* L. 3 (2005), p.869.

② 尤金·奈達，《語言、文化與翻譯》，110頁。

譯本注釋的研究並不多見。1988年由西班牙格蘭那達大學(Universidad de Granada)和中國外交部合作所出版的《紅樓夢》西班牙語譯本,大量的文末注釋說明翻譯過程有許多訊息無法直接在譯文中呈現,需要透過補充說明的方式才有可能將原著的意思完整或部分表達。本研究透過實證分析的方式,以目前出版的西班牙語譯本爲例,透過原著和譯文對照舉證注釋之功能及必要性,藉此說明注釋的文化類別即西譯困難度較高的幾個文化範疇。重譯版本和原譯作的對照目標爲,從正確度的觀點觀察重譯之必要性,以及自重譯的可能原因歸納贊助人的角色及影響在中書西譯過程中的重要性。

二、《紅樓夢》西譯與再版

《紅樓夢》的英語全譯本早在上個世紀由霍克斯、閔福德(John Minford)及楊憲益、戴乃迭分別完成。然而伊比利亞半島的西班牙語讀者群卻遲至1988年才得以其母語一覽此經典。究其原因,除了兩文化的實質距離之外,西班牙的漢學發展不夠蓬勃也是肇始的緣由。雖然早在16世紀傳教士高母羨(Juan Cobo,1546—1592)即在菲律賓以西班牙語翻譯了蒙書《明心寶鑑》,後續來亞洲的傳教士多以傳教爲目的出版字典或語言相關的書籍,未見文學典籍譯本的産生。20世紀漸有非傳教士身份的人對漢學感興趣,例如阿羅佑(Joaquín Pérez Arroyo),埋雅(Chantal Maillad)分別出版了"四書"的西班牙語譯本①,以及以西語撰寫《中國的美學的智慧》(*La sabiduría como estética china:confucianismo,taoismo y budismo*)一書②。近二十年來西班牙出現許多漢學家③,更體現漢學在西班牙日益發展的事實。

和其他歐洲國家相較,西語讀者實可大感寬慰。因爲西班牙語版的《紅樓夢》全譯本雖較其他歐語譯本晚面世,然而卻在二個全譯本出版10年後又

---

① Joaquín Pérez Arroyo, *Analectas: reflecciones y enseñanzas*, Barcelona: Círculo de lectores, 1997.

② Chantal Maillad, *La sabiduría como estética china: confucianismo, taoismo y budismo*, Madrid: Akal, 1995.

③ 目前在西班牙巴塞罗那自治大學任教的 Laureano Ramírez Bellerín, Anne Hélène Suárez, Sara Rovira, 馬德里自治大學東方研究中心主任 Taciana Fisac,格蘭那達大學比較文學系 Alicia Relinque Eleta教授等,以上幾位漢學家譯作甚豐,包括經典作品《紅樓夢》《聊齋誌異》《文心雕龍》,當代小說《活着》《變》《北京娃娃》《家》《圍城》等。

重新校訂出版。一爲北京大學趙振江老師翻譯、西班牙格蘭那達大學的賈西亞散(José Antonio García Sánchez)所校訂的 *Sueño en el Pabellón Rojo* 前兩卷[①],及雷琳克(Alicia Relinque)加入此團隊共同校訂的第三卷[②],由西班牙格蘭那達大學出版。此譯本在1988年至2005年間出版完畢。2009年再版由漢學家雷琳克再行將三卷校訂並分爲上下卷[③],除格蘭那達大學出版社,還有銀河出版社支援,設立於格蘭那達大學的孔子學院爲此次出版的主要推動單位。

另一版本則爲國籍前捷克的勞彌郭(Mirko Láuer Holoubek)所譯的 *Sueño de las Mansiones Rojos*[④],於1991年由北京外文出版社出版,屬於鳳凰系列(Colección Fenix)叢書。該出版社爲政府單位,曾將政治性著作翻譯爲四十餘種語言並出版。其出版宗旨不外乎藉由翻譯中文作品,將中華文化推介到世界各地。另一方面,由於西班牙語爲譯者之母語,故譯者自然能掌握西語讀者閱讀《紅樓夢》時有可能不清楚的地方,並且在此處下一番功夫。此譯本由英譯本轉譯而來,2010年外文社出版《大中華文庫》時再版,爲漢西對照的雙語版本[⑤]。

Sueño en el Pabellón Rojo 出版時轟動西班牙文壇的情形,可從趙振江老師所撰的《西文版〈紅樓夢〉問世的前前後後》[⑥]及《架起心中的彩虹——漫談

---

① Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño en el Pabellón Rojo I*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño en el Pabellón Rojo II*, Granada: Universidad de Granada, 1989.

② Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño en el Pabellón Rojo III*, Granada: Universidad de Granada, 2005.

③ Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño en el Pabellón Rojo I*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2009.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño en el Pabellón Rojo II*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2009.

④ Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas I*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 1991.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas II*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 1991.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas III*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 1991.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas IV*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 1991.

⑤ Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas I*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 2010.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas II*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras,2010.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas III*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 2010.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas IV,* Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 2010.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas V*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 2010.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas VI*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 2010.
Cao, Xueqin, Gao, E, *Sueño de las Mansiones Rojas VII*, Beijing: Ediciones en lenguas extranjeras, 2010.

⑥ 趙振江,《西文版〈紅樓夢〉問世的前前後後》,《紅樓夢學刊》1990年3期,323—328頁。

"石榴城"、〈紅樓夢〉和加西亞·洛爾卡》[①]得知。較爲特殊的是西班牙*ABC*報的文藝副刊有提及,還有文學雜誌*LEER*和*QUIMERA*等都有論述,以及其他的出版刊物甚至電臺也有採訪。從這些互文性的資料看來,《紅樓夢》的敘事架構對西方讀者而言較爲陌生,而譯出語的文化(中華文化)部分,對於西方讀者而言更是一大挑戰。*ABC*副刊提到,"若是譯文中沒有注釋,西語讀者不一定能理解原文的意思"[②]。對於《紅樓夢》中諸多姓名爲雙關語的設計,譯者也有言:爲避免直譯造成啼笑皆非的結果,故最後決定採取"中文拼音加注釋"[③]。"至於其他需要注釋的地方,諸如飲食、服飾、醫藥、器皿、風俗、習慣、陰陽五行、三教九流、諸子百家、歷史掌故、詩詞戲曲、遊藝娛樂之類,就不勝枚舉了"[④]。

三、注釋於文學翻譯之角色及重譯之重要性

在目前所出版的《紅樓夢》西班牙語譯本的四個版本中[⑤],TM1和重譯的TM3的注釋皆爲999個,而TM2和TM4則爲265個。兩類翻譯的特色各爲風格嚴謹、知識匯集以及簡潔流暢、清楚易懂,雖有不同的目標讀者群体,注釋在兩類版本中都起到了不可忽視的作用。而TM3和TM4重譯的角色在史上早有先例,重譯的原因及影響,亦是完整的翻譯史不可或缺的部分,因此本研究亦將借鏡相關案例歸納重譯成因,以下將就注釋分類及重譯的重要性分別論述。

---

① 趙振江,《架起心中的彩虹—— 漫談"石榴城",〈紅樓夢〉和加西亞·洛爾卡》,《外國文學》1997年3期,87—91頁。

② J. Marco, "Sueño en el Pabellón Rojo(I)," *ABC*, 1989年4月1日。

③ 趙振江,《西文版〈紅樓夢〉問世的前前後後》,《紅樓夢學刊》1990年3期,326頁。

④ 趙振江,《架起心中的彩虹——漫談"石榴城",〈紅樓夢〉和加西亞·洛爾卡》,《外國文學》1997年3期,89頁。

⑤ 爲使文中舉例時所用之文本更爲清楚,譯出文本(人民文學1982年出版)以TO(Texto Original[原著])表示;格蘭那達大學於1988—2005年所出版的3卷全譯本以TM1(Texto Meta[目標文本])表示;外文出版社於1991年出版之四卷全譯本以TM2表示;2009年之校訂本以TM3標明;2010年之大中華文庫系列爲TM4。

(一) 注釋分類與功能

從廣義的角度來看，注釋可分爲兩大類："文中注釋"及"文末注釋"。其中李又將"文中注釋"細分爲"句中注釋"及"句後注釋"[①]。以上分類的方式端視注釋出現的位置而定。本文所討論的語料爲"文末注釋"的部分，就翻譯技巧而言，文末注釋屬於"增譯"（Amplification）這項翻譯技巧。其定義爲譯者增加原文中所没有的信息，和"減譯"（Reduction）是兩個相對的翻譯技巧。在文化翻譯的前提下，信息增加的緣故是由於譯入語文化中並無相同的文化現象，因此需要以另外説明的方式讓譯入語讀者理解。亦有學者稱其爲"注釋性翻譯"。"'注釋性翻譯'就是譯者爲了準確而充分地再現原語的思想内容，給譯文添加注釋或注解。"[②]"主要用於某些地名、人名、事件、典故、特殊文化現象及習語等的翻譯……從而達到完整而忠實地再現原語文化信息或思想内容之目的。"[③]

文學翻譯加注的情形正如（勒菲弗爾 Lefevere，1945—1996）指出，"整體來説，大部分的譯者除了運用'解釋性的注釋'外，在翻譯時並不嘗試在譯文中傳達原語的文學典故"[④]。增加批注不一定是譯者唯一的選擇，或者在譯文中解釋也可達到相同效果，亦可以輕描淡寫以譯入語讀者理解的方式帶過。然而無可否認的是，批注的出現必然是譯出語和譯入語無法以對等的文字片語翻譯的情況。而《紅樓夢》本質爲百科全書式的中國古典小説，對於西方讀者而言，注釋似乎成爲理解小説必要的閲讀輔助。

(二) 重譯分類與功能

黄文範在《文學名著的再譯》一文中提到"譯之不同，各如其面"，翻譯不僅因譯者個人的"學養、文筆、體驗、見地不同，譯出來的作品便各有各的風

---

① 李思龍，《翻譯與注釋探析》，《佳木斯大學社會科學學報》2003年21期2卷，119—121頁。

② 張新民，楊國燕，《從〈尤利西斯〉的語言特點看注釋性翻譯》，《華中科技大學學報·社會科學版》2004年6期，94頁。

③ 張新民，楊國燕，《從〈尤利西斯〉的語言特點看注釋性翻譯》，《華中科技大學學報·社會科學版》2004年6期，97頁。

④ A. Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*，上海：上海外語教育出版社, 2004, p.56.

采”[1],也因時間推進而有新的譯本,“累積多年的經驗而有的增益與改進,甚至是一種適應”[2]。皮姆(Pym)把重譯現象分爲“消極重譯”(passive retranslation)和“積極重譯”(active retranslation)兩類[3]。“消極重譯”指的是由於時代遞嬗、地理環境不同或區域性方言等因素自然地導致同一原著不同譯本。例如各文化區域聖經翻譯内容互異,或者汰舊換新版本更迭,又如“狄更生(Dickens)的小説在不同年代陸續出版的西班牙語版本,南美和西班牙電視劇配音的需要因地制宜重譯,阿根廷和西班牙也因若干語言用法不同而需重譯莎士比亞等”[4]。

皮姆同時也以伊比利亞半島“積極重譯”的三個例子,説明譯本兼具的積極目的以及受政策的影響:12世紀歐几里得(Euclid)的著作《元素》(*Elements*)的三個譯本分别爲阿拉伯語直譯本,加上教學意見並省略大量證明公式的版本,以及有大量證明公式的版本,譯本針對不同的目標讀者起不同功能;13世紀時西班牙國王阿爾豐索十世(Alfonso X)主持托雷多(Toledo)翻譯學院,命兩位穆斯林科學家雅拉畢戈(Bernardo el Arábigo)及亞伯拉罕(Abraham)重譯阿拉伯天文學家阿爾查爾卡利(Al-Zarkali)的著作[5];15世紀《戰爭樹》(*Arbre des batailles*)一書的兩個西班牙語譯本,差異微乎其微,只因是由聖地亞那(Marqués de Santillana)及其政敵陸那(Álvaro de Luna)兩個不同立場的人主持之故[6]。

針對目前已有譯本而再行重譯的原因,撒羅(Zaro)及茹逸思(Ruiz)[7]引用維努迪(Venuti)[8]的觀點歸納出以下幾項:1.原譯本的語言不符合時代需求,需重新修訂;2.重譯本有新的詮釋觀點及方式;3.隨着譯作地位攀升,重譯本觀

---

① 黄文範,《翻譯趣語》,臺北:書林,2012,63頁。

② 黄文範,《翻譯趣語》,臺北:書林,2012,64頁。

③ A. Pym, *Method in Tranlation History*, Manchester: St. Jerome, 1998.

④ Zaro, Juan Jesús, Ruiz, Francisco, *Retraducir, una Nueva Mirada*, Málaga: Gómez y Navarro, 2007, p.22.

⑤ 相關撰述詳見 Julio Samsó, “Dos Colaboradores Científicos Musulmanes de Alfonso X” (西班牙國王 Alfonso X 御用的兩位穆斯林科學家), *LLULL*, 1981.4, pp. 171-179.

⑥ A. Pym, *Method in Tranlation History*, Manchester: St. Jerome, 1998, pp.82-83.

⑦ Zaro, Juan Jesús, Ruiz, Francisco, *Retraducir, una Nueva Mirada*, Málaga: Gómez y Navarro, 2007, p.23.

⑧ Lawrence Venuti, “Retranslation: The Creation of Value,” *Bucknell Review*, 2004, 47.1, pp.25-38.

照其藝術性;4.純屬商業動機,重譯本較重新翻譯更爲划算。本文所探討的《紅樓夢》西譯本重譯現象類似於最後一個原因,既是商機也有政策的考量。《紅樓夢》一百二十回要全部自中文再譯一次恐怕又要好幾年時間,投入大量的人力及經濟資源,而經典翻譯的成果或可成爲參考,卻無法在競爭激烈的書市中獨占鰲頭。TM1原來是格蘭那達大學和中華人民共和國簽約協議的合作成果,迄今推行滿十週年的孔子學院隸屬於中國漢辦,2008年於該大學之孔子學院分部正式運作,《紅樓夢》被尊爲經典,因此TM3的出版便成爲重要的工作項目之一。孔子學院聯合銀河出版社、格蘭那達大學出版社,TM3於2009年以上下兩卷模式的新版本問世。而TM4也隨着外文社的"大中華文庫"計劃,從四册的西班牙語譯本修訂爲漢西對照的七册雙語版本。

四、紅樓夢西譯本注釋之應用

《聖經》譯者奈達認爲,文化因素影響《聖經》翻譯的讀者對於《聖經》内容的接受程度及認同感,因此譯者應考量譯入語文化,針對譯本的受衆判斷並選擇最適合的翻譯策略。奈達把文化範疇分爲"生態文化"(cultura ecológica)、"物質文化"(cultura material)、"社會文化"(cultura social)、"宗教文化"(cultura religiosa)及"語言文化"(cultura lingüística)等五大類[①]。紐馬克(Peter Newmark,1916—2011)依循奈達的分類方式,將文化範疇分爲"自然生態"(ecología)、"物質文化"(cultura material)、"社交文化"(cultura social)、"社會組織— 政治與行政方面"(organización social, política y administrativa),並加上"手勢與習慣"(gestos y costumbres)這一分類[②]。奈達和紐馬克對於文化範疇的分類方式屬於較大範圍的劃分,因此根據文本特質有些範疇析出更細緻的次分類。《紅樓夢》文本中的對話常夾雜歷史地理典故,地理本屬自然生態,歷史屬於社會文化的一部分,因這兩類文化範疇出現頻繁,地理環境和歷史人物或事件的特質非常具體,因此可單獨劃爲"歷史地理"這個文化範疇。

---

① Eugene Nida, "Linguistics and Ethnology in Translation Problems," *Exploring semantics structures*, Munich: Fink, 1975, pp.66-78.

② Peter Newmark,《翻譯教程——翻譯的原則與方法》(*A Textbook of Translation*), 臺北: 朗文, 2005,124—138頁。

故西語譯本的文末注釋包含以下四大文化範疇類:語言文化、社會文化、歷史地理以及宗教神話。

(一) 語言文化

曹雪芹在語言方面的天賦,造就了《紅樓夢》這部不朽的巨著,卻也令不少譯者挖空心思仍不得其解。尤其是在雙關語的部分,由於語系之間先天的差異,中文的同音異義字在西文中無法以相同的方式表達。此外,委婉語、俗語、成語、慣用語等也都必須在翻譯時多所琢磨。

例1

鳳姐兒因見賈母十分高興,便笑道:"趁着女先兒們在這裏,不如叫他們擊鼓,咱們**傳梅**,行一個'**春喜上眉梢**'的令如何?"賈母笑道:"這是個好令,正對時對景。"(TO 54:763)

La Anciana Dama estaba ya de tan buen humor que Xifeng sugirió:

—Aprovechando que están aquí las narradoras de cuentos, ¿por qué no les pedimos que toquen un poco el tambor mientras pasamos de mano en mano un manojo de flores de **ciruelo** y jugamos a «La alegría primaveral sube a **las cejas**»[14]?

—Ese es un excelente juego de copas y este es sin duda el mejor momento para jugar—aprobó la Anciana Dama. (TM1 54:324)

(14) «Ciruelo» y «Cejas» son en chino palabras sinónimos. Es un juego para atraer la buena suerte.

"梅"和"眉"在中文爲諧音字,然而在西班牙語裏卻是兩個毫不相關的詞。譯文先將這兩個詞直譯,再於文末加上注釋:"'梅'和'眉'在中文爲諧音字。此遊戲有取其吉利之意。"由於西文中的"梅"和"眉"不具有中文的諧音關係,因此若要完全瞭解原文,注釋在此是不可或缺的。

例2

"……現有對證:目今你貴東家林公之夫人,及榮府中赦、政兩公之胞妹,在家時名喚**賈敏**。不信時,你回去細訪可知。"雨村拍案笑道:"難怪這

女學生讀至凡書中有‘**敏**’字，皆念作‘**密**’字，每每如是；寫字遇着‘**敏**’字，**又減一二筆**……”(TO 2:33)

Mira si no, a la esposa de tu respetado empleador, el señor Lin, hermana de Jia She y Jia Zheng de la Mansión Rongguo. Su nombre de soltera era Jia **Min****. Si no me crees, pregunta cuando vuelvas.

Yucun golpeó la mesa con una carcajada:

—Con razón mi alumna siempre pronuncia “**min**” como “**mi**” y **al escribirlo se come uno o dos trazos*****. (TM2 2:56)

** Min tiene el mismo radical que She y Zheng.

***El nombre de los padres era tabú y debía ser usado de manera alterada.

此處所談論的爲林黛玉已過世的母親賈敏。由於賈敏和賈政及賈赦爲兄妹，因此他們名字的字根是相同的。此外，由於避諱的關係，在古時不可念出或寫出父母的名字。故TO中敘述林黛玉避開其母的名“敏”，念作“密”，且刻意避免完整寫出這個字。TM2在此分別藉由注釋說明“‘敏’和‘赦’及‘政’有相同的字根”，“父母之名是忌諱，因此必須要稍作改變”。這兩個注釋的出現是由於中文字型在西方文字裏無法表達，中文所謂的“字根”和“筆畫”這兩點在西方文字中已經失去原文中的意義。

(二) 社會文化

這個部分包含的種類最爲繁雜，可以分爲度量單位、服裝、節慶、制度、習俗、器物、文學等等。通常距離相近的文化(中國及日本，西班牙及葡萄牙)，在上述的這幾方面偶有近似之處，然而中國文化和西班牙文化少有雷同的地方，以是之故，大量的“注釋”便出現在這些社會文化相異之處。

例3

這閶門外有個十**里**街，街内有個仁清巷，……(TO 1:7)

Del otro lado de esa puerta Changmen había cierta calle Diez ***Li*****, de la que partía el pasaje de la Humanidad y la Pureza;... (TM2 1:31)

** Un *li* equivale a 1/2 kilómetro.

由於度量單位的不同,中國傳統所沿用的長度單位(如:里、寸等)、重量單位(斤、兩等)或面積單位(如:畝)並不適用於現在國際通用的度量標準。譯文爲了保有原文的風格,將文化標記(culture marker)“里”音譯,但又須顧及西方讀者的理解能力,故加上文末注釋加以說明:“一里等同於二分之一公里。”

例4

所有賀節來的親友一蓋不會,只和薛姨媽李嬸二人說話取便,或者同寶玉、寶琴、釵、玉等姊妹趕**圍棋**抹牌作戰。(TO 53:748)

Se limitó a charlar con las tías Xue y Li y a jugar al ***weiqi***[11] o a las cartas con Baoyu, Baoqin, Baochai, Daiyu y las demás muchachas. (TM1 53:300)

(11) Juego chino en el que se procura el cerco del contrincante. En el tablero se cruzcan diecinueve líneas horizontales con diecinueve verticales; en cada una de las trescientas sesenta y una intersecciones se colocan las fichas. En Occidente, adonde fue traído por los japoneses, se conoce con el nombre de *Go* («cerco»).

“圍棋”是中國傳統的遊戲,和西方風行的“西洋棋”大異其趣。譯者或者也可以描述的方式將其譯成“東方的棋類遊戲”,然稍嫌累贅,且不夠精確。由於在西語世界没有完全對應的词彙,面對此文化空缺(cultural blank)的現象,譯文選擇的是音譯加上注釋的方式:“中國傳統將對手(的棋子)包圍的遊戲。在棋盤上分別有十九條平行綫及十九條垂直綫;在這三百七十一個空格中進行遊戲。日本人將此遊戲帶到西方世界,並將其命名爲Go。”

(三)地理歷史

史地的常識就如語言文化及社會文化一般:兩文化相距越是遥遠,對彼此的認識就越陌生。西班牙讀者對中華文化印象最深的莫過於萬里長城的雄偉、上海的繁華,然而廣袤的中國、五千年的歷史,尚有更多值得回味和觀賞的地方。史地文化的範疇可包含歷史人物、過往朝代以及城市等,這些史地的知識在譯文中也只能以文末注釋的方式才能解釋得明白。

例5

舉眼看看,誰不是兒女? 難道將來只有寶兄弟頂了你老人家上**五台山**不成?(TO 22:301)

¿Acaso no somos todos hijos suyos? ¿O es que Baoyu será el único que lleve los ilustres despojos de su abuela a **la Montaña Wutai**[2]?(TM1 22:458)

(2) la Montaña Wutai se encuentra en la provincia Shanxi. Es uno de los lugares sagrados del budismo. La expresión aquí utilizada por Xifeng, «llevar los despojos a la Montaña Wutai», es una alusión a la inmortalidad.

這兩句話是熙鳳在面對賈母偏袒寶玉時所說的。意即將來賈母往生之時,他們也都會處理其後事,不是只有寶玉會負責而已。五台山和四川峨眉山、浙江普陀山、安徽九華山爲中國四大佛教聖地,因此TM1的注釋在此處的作用有二:一爲說明地理位置,二爲五台山所賦予的神聖寓意。由於這是西班牙語文化中不存在的信息,因而此注釋是不可或缺的:"五台山位於山西省,是佛教聖地之一。熙鳳在此說的'頂了你老人家上五台山'有暗喻其得道成仙之意。"

例6

此處若懸匾待題,則田舍家風一洗盡矣。立此一碣,又覺生色許多,非**范石湖**田家之詠不足以盡其妙。(TO 17:231)

Una placa sobre la puerta hubiera ajado el sabor rústico; en cambio, esta piedra realza el encanto. Este lugar merecería incluso uno de los poemas de **Fan Chengda*** sobre la vida en el campo.(TM2 17:273)

* Fan Chengda (1126-1193), poeta de la dinastía Song del Sur, célebre por sus poemas sobre la vida rural.

原文中的范石湖指的是范成大,自號石湖居士。晚年所作《四時田園雜興》描寫田家生活情景,爲人所傳頌。歷史人物一如地理的專有名稱,都是譯出語所特有的文化標記(culture marker),也因此若是譯文中沒有其他的說明,讀者無法理解作者的用意。此處譯注:"范成大(1126—1193),南宋詩人,以其

田園詩著名。"譯文讀者知其所以然,這個中文拼音的陌生外來名字才不會造成閱讀的困擾。

（四）宗教文化

西班牙是傳統的天主教國家,佛教是外來文化,且一直到今天都還只是小衆的信仰。因此譯入語文化對於佛教用字較爲陌生,同時是翻譯時較爲棘手的地方。

例7

也罷,我如今大施佛法助你助,待**劫**終之日,復還本質,以了此案。(TO 1:301)

Ahora te ayudaré con la magia del budismo. Cuando termine el ***kalpa***[6] retornarás a tu forma natural para poner fin a este proceso.（TM1 1:37-38）

(6) *Kalpa* es un término sánscrito del budismo. Significa cada uno de los ciclos de destrucción y renovación del mundo. Cada ciclo tiene una duración aproximada de diez mil años.

紅樓夢中佛道的觀念貫穿全書,尤其是在第一章青埂峰下靈石和一僧一道的對話爲全書揭開序幕,也暗寓着主角的未來命運。此例所節録的即爲第一章中佛僧給予頑石的答復。此處對於"劫"的注釋,有助於釐清這個佛教用語的輪回觀念:"'Kalpa(劫)'是佛教的梵文用語。指的是世界每個毀滅和重建的輪回。每個輪回大約有一萬年。"

世界上的神話除以太陽月亮等爲主角的故事有相仿之處外,其他都大不相同:以漁獵爲主的民族對海洋的着墨較多,以狩獵爲主的則以園野爲中心發展神話傳説。西班牙的神話故事緣自於希臘羅馬神話,故中國神話之於西班牙讀者可説是相當不熟悉。

例8

"咱們先吃兩杯,今日且行一令才有意思。"……(鴛鴦道:)"當中'二五'是雜七。"(薛姨媽道:)"**織女牛郎會七夕**。"……(TO 40:557-558)

—Empecemos con unas cuantas copas de vino. Sería divertido comenzar

un juego de bebida. [⋯]

—En el medio "dos y cinco" siete hacen.

—***Que la Tejedora y el Vaquero* en el cielo se encuentren.***(TM2 40:155-157)

* Nombres de constelaciones de la astronomía china. Según el folklore chino, la Tejedora y el Vaquero eran amantes.

此處所節録的是大觀園中太太小姐們正邊飲酒邊行酒令的情景,織女牛郎這句是薛姨媽所答。此處頁末注釋爲:"中國天文學的星宿名。根據中國民間傳説,織女和牛郎是一對戀人。"注釋在此處的重要性能説明薛姨媽這句酒令的來源,並使異文化的讀者不感到突兀。

五、再版注釋

兩西班牙語譯本的《紅樓夢》都再版發行,TM3針對TM1譯本注釋有多處修訂,而TM4則維持TM2的原貌,唯TM4漢西雙語版本的模式有助於漢學家及有興趣的讀者對照。而TM3和TM1的注釋相互比照之下,最大宗的差異在於TM3針對TM1注釋的多處修訂,以及增譯的部分。格蘭那達大學版本(TM1和TM3)學術氣息濃厚,一百二十回的注釋分量足以編成一本文化手册,然不免有些訛誤,以下一併討論之。

(一)正名

1. 典籍名稱修訂

《紅樓夢》的故事主要描述大觀園中的生活,官宦子弟都是讀書人,日常生活最常從事的休閒活動就是在園林中舞文弄墨附庸風雅一番。小説中出現許多文學作品與典籍,部分翻譯名稱在TM3有所修訂。

典籍名稱	TM1	TM3
西廂記	*El Pabellón del Oeste* (TM1 1: 56) (TM1 2: 76) (TM1 5: 148) (TM1 26: 559) (TM1 35: 736) (TM1 49: 195) (TM1 51: 250) (TM1 54: 332) (TM1 120: 849)	*Historia del ala oeste* (TM3 1: 1106) (TM3 2: 1109) (TM3 5: 1112) (TM3 26: 1126) (TM3 35: 1130) (TM3 35: 1130) (TM3 49: 1145) (TM3 51: 1152) (TM3 54: 1120) (TM3 120: 1182)
牡丹亭	*El Quiosco de las Peonías* (TM1 11: 257) (TM1 51: 250) (TM1 54: 332)	*El pabellón de las peonías* (TM3 11: 1117)(TM3 51: 1152- 53) (TM3 54: 1160)
離騷	«Lamentos desde el Exilio» (TM1 17: 367)	«Lamentos por la separación» (TM3 17: 1120)
三國志	*Crónica de los Tres Reinos* (TM1 51: 248)	*Historia de los Tres Reinos* (TM3 51: 1150)
招魂	Clamando al alma (TM1 78: 936)	Invocación al alma (TM3 78: 1150)
問難	Difíciles interrogaciones (TM1 78: 936)	Difíciles interrogantes (TM3 78: 1150)
秋水	La inundación otoñal (TM1 78: 936)	Crecida de otoño (TM3 78: 1150)
大學	La Gran Ciencia (TM1 84: 95)	El Gran Estudio (TM3 84: 1156)
中庸	El Medio Invariable (TM1 111: 655) (TM1 118: 798)	El Invariable Medio (TM3 111: 1176) (TM3 118: 1181)
慶全庵桃花(謝枋得)	Flores de durazno en el monasterio Qiuyan (TM1 108: 587)	Flores de durazno del monasterio de Qingquan (TM3 108: 1175)

2. 城市名稱修訂

漢語拼音雖是國際認可,且對於西方讀者而言是學習中文較爲方便的工具之一,但是若干獨特的音節組合,常讓同樣使用拉丁字母國家的讀者因沿用母語的發音習慣,而和中文念法相去甚遠。例如《紅樓夢》的作者"曹雪芹",其漢語拼音爲Cao Xueqin,未接觸過中文教育的西語讀者直覺反應會把"曹"念成"高",又或者上海的拼音爲Shanghai,由於西語字母h不發音的規則,讀者常念成"上該"。TM1的城市名稱如北京、南京以漢語拼音的方式呈現,然校訂後的版本TM3根據西班牙皇家語言學院的西語拼音方式譯之:北

京爲Pekín[1],南京爲Nankín[2],以利西語讀者閱讀。

以下兩例分别出現在第一回與第六回,注釋的主旨爲"金陵十二釵"中的金陵爲舊時古都,今日的南京市,以及長安爲清朝首都,今日的北京。TM1同時附上漢語拼音與西語拼音,TM3僅保留西式拼音:

例9

金陵十二釵(TO 1:6)

"Jinling, «Colina de Oro»: antiguo lugar que se encuentra en el actual municipio de Nanjing (Nankín)." (TM1 1:56)

"Jinling, «Colina de Oro»: uno de los antiguos nombres de Nankín." (TM3 1:1106)

例10

長安(TO 6:95)

"...se refiere a la capital de los Qing, Beijing (Pekín)" (TM1 6:171)

"...se refiere a la capital de los Qing, Pekín" (TM3 6:1115)

TM3統一以西語發音的規則翻譯,而TM1第三回的第一個注釋:Yingtian, otro nombre para Nangjing (Nankín) (TM1 3:100) [應天,南京城的别稱]仿第一回注釋的格式,同時附上漢語拼音與西語拼音。唯TM1在第二

---

① 根據西班牙皇家語言學院的説明: El nombre tradicional en español para designar la capital de China es *Pekín* (también, raro hoy, *Pequín*). El nombre *Beijing* es resultado de la transcripción de los caracteres chinos al alfabeto latino según el sistema «pinyin», desarrollado en China a partir de 1958 con el fin de unificar los diversos sistemas de transcripción del chino aplicados por distintos países. Este sistema se puso en práctica oficialmente en 1979 y es hoy mayoritariamente utilizado por las agencias de prensa. No obstante, se recomienda usar en nuestro idioma el nombre tradicional español, cuyo gentilicio es pekinés (o *pequinés*, si se utiliza la grafía minoritaria *Pequín*). 詳 http://lema.rae.es/dpd/?key=Pek%C3%ADn

② 根據西班牙皇家語言學院的説明: Forma tradicional española del nombre de esta ciudad del este de China: «*Lufthansa llegó a explotar una línea Berlín-Pekín–Nankín sobrevolando territorio soviético*» (PzSanEmeterio Pilotos [Esp. 1991]). La forma Nanjing es el resultado de la transcripción de los caracteres chinos al alfabeto latino según el sistema «pinyin», desarrollado en China a partir de 1958 con el fin de unificar los diversos sistemas aplicados por distintos países. Se recomienda seguir usando en español el topónimo tradicional. 詳 http://lema.rae.es/dpd/?key=Nank%C3%ADn

回的第六個注釋僅保留漢語拼音 Nanjing:«Ciudad de Piedra» es otro nombre dado a Nanjing (TM1 2:75) ["石頭城"爲南京的另一個名稱], TM1 (99:411) 及 TM1(105:528)如第二回僅見 Beijing,亦未能如第一回和第三回同時附上兩種拼音方式。修訂的版本已經審視再三,統一格式仍有難處。第七十六回第六個注釋提到唐許嵩所作的《建康實録》: *Crónicas reales de Jiankang (Nanjing)* (TM1 76:871) (TM3 76:1146) 記載張僧繇運用凹凸暈染法,作品裏的人像、佛像均栩栩如生。並指出此説法並非自張彥遠的《畫記》中尋得。本注釋在修訂版中未將 Nanjing 更改爲 Nankín,且將張彥遠(Zhang Yanyuan)的姓名拼音誤植爲 Zhang Yuanyan (TM1 76:871) (TM3 76:1146),顯見人名拼音問題在翻譯過程不易查覺,即使已經校訂再版仍難避免訛誤。另如第八十七回第七個注釋提到六朝古都均建立在南京,並未將 Nanjing 改爲 Nankín (TM3 87:1159),顯見拼音的修訂畢竟是浩大的工程。

3. 用字校訂

根據 TM1 的譯者趙振江教授所言,格蘭那達大學的譯本是經過許多專家之手一次次校訂的成果,因此翻譯的正確性是無庸置疑的。相對而言 TM3 在既有的嚴謹基礎上,看似没有發揮的空間,但卻針對意境的提升及用字的精確性有更爲適切的修訂。《紅樓夢》第三十七回秋紋、晴雯等怡紅院衆丫鬟笑稱襲人是"西洋花點子哈巴兒(狗),諷刺其對主人的逢迎拍馬"[①],而襲人之名也有寓意:"襲字,攻擊也,尤其有出其不意,攻其不備意味。"[②]因此寶玉身邊的首席侍妾"花襲人",可從其名斷之雖有樸實外貌但非"賢人"的複雜角色。爲聯結"花"襲人和"花"點子哈巴兒,TM1 和 TM3 同時都解釋了"花"既是花朵,也是"花"色/雜色的意思。唯"pintado"較"manchado"更爲文雅,故 TM3 以"pintado"取代之:

例 11

花 (TO 37:509)

...Hua, significa tanto «flor» como «**Manchado**» (TM1 37:781)

---

① 張純瑛,《那一夜,與文學巨人對話》,臺北:九歌,1997,227 頁。

② 張純瑛,《那一夜,與文學巨人對話》,臺北:九歌,1997,228 頁。

...Hua, significa tanto «flor» como «**Pintado**»（TM3 37：1131）

根據臺灣教育主管部門重編國語詞典[①]，實詞指的是"文句中表示實際意義、有事理可解的字詞，如名詞、代名詞、動詞、形容詞、副詞等。亦稱爲'實字'"。相對於實詞的是虛詞:"語法學上指無具體意義，只能做句法結構的工具詞，且不能單獨成句的詞。有副詞、介詞、連接詞、助詞、嘆詞等。"故此"實"詞指的是有內容、具有實質意義(llena)的詞，而非堅實不變(sólida)之意。TM3將TM1注釋中的"sólida"修訂爲"llena"，更符合中文"實詞"的內涵[②]：

例12

實詞，虛詞（TO 48：664）

En chino las palabras se dividen en «**sólidas**» ... y «vacías» (TM1 48：174)

En chino las palabras se dividen en «**llenas**» ... y «vacías» (TM3 48：1143)

第七十三回的第一個注釋說明標題"痴丫頭誤拾繡春囊 懦小姐不問纍金鳳"的"春"字和欲望連結，因傻大姐撿到的香囊上繡有一對赤裸的男女，故標題之"繡春囊"實爲"繡香囊"。原注指出 La bolsita del texto tiene bordada una imagen **erótica**.（TM1 73：788）[香囊上繡有情色的圖樣] 校訂版本將"情色"更改爲"色情"：La bolsita del texto tiene bordada una imagen **pornográfica**.（TM3 73：1142）[香囊上繡有色情的圖樣] 雖然"pornográfica"較缺乏文學性，可是比原注釋更直接與具體。

《紅樓夢》最常出現的文字遊戲讓中文讀者意猶未盡，卻也是譯者最頭痛的問題之一。尤其是諧音(如上例"花"的不同用法)、比喻等，對於拉丁文字的譯者而言難有發揮的空間，只能求助於注釋解說其中玄機。第四十六回標題"尷尬人難免尷尬事 鴛鴦女誓絶鴛鴦偶"，鴛鴦既爲人名，第二次出現時又指共結連理之意：

---

① 綫上辭典，參見網址: http://dict.revised.moe.edu.tw/

② 唯 TM1 和 TM3 對於虛詞、實詞的定義和臺灣教育主管部門重編國語辭典修訂本之内容略有差異: En chino la palabras se dividen en «sólidas»/ «llenas» (sustantivos, adjetivos y verbos) y «vacías» (adverbios, conjunciones y preposiciones).[...] (TM1 48: 174) (TM3 48: 1143) [中文字分爲"實詞"(名詞、形容詞及動詞)及"虛詞"(副詞、連詞及介詞)。]

例13

鴛鴦（TO 46:631）

Yuangyang significa «pareja de **ánades**». (TM1 46:131) [鴨子]

Yuangyang significa «pareja de **patos mandarines**». (TM3 46:1142) [鴛鴦]

TM3又才校訂爲所謂的“中國鴛鴦”,用字差異對於異文化讀者而言形象相去甚遠,尤其在西班牙並沒有patos mandarines,若照TM1的譯法,讀者會認爲成對的“鴨子”在中文裏即有配偶的意思,並無法聯想到我們眼中的“鴛鴦”。故正確地譯出專有名詞,可避免誤導譯出語文化的風險。“肚兜”的翻譯在TM3也更爲精確。第三十六回寶釵和襲人閒聊,正巧襲人在繡寶玉的肚兜,爲免天熱没蓋好被子着涼。“Peto”（TM1 36:754）爲連身褲,類似時下年輕人穿的吊帶褲,“pechera”（TM3 36:1130）才是遮蔽身體正面的肚兜,甚至在中南美此字也有當成圍裙或工作裙的用法。肚兜的西語翻譯在文中及注釋都已修訂爲“pechera”。

或者由於第八十至一百二十回有新的校訂者加入團隊,部分前面已提到的内容有所修訂,而須於章回後面注釋指出[①]。第三十八回衆家姊妹在大觀園中以“菊”爲名作詩,共計十二首:“憶菊”、“訪菊”、“種菊”、“對菊”、“供菊”、“詠菊”、“畫菊”、“問菊”、“簪菊”、“菊影”、“菊夢”、“殘菊”。黛玉以瀟湘君子之名所作者爲“問菊”[②],其中“孤標傲世偕誰隱？一樣花開爲底遲？”前半句原譯如下:

例14

¿Con qué solitario ermitaño te escondes del orgulloso mundo?（TM1 38:797）

第八十七回再度出現此句,在TM1中及TM3修訂爲:

¿Con quién te refugiarás, ermitaño, desafiando orgulloso al mundo con tu

① Modificamos la traducción de este verso, aparecido ya en el capítulo XXXVIII, tomo I, pág. 797[此句翻譯已修訂,原出現於第一卷,第三十八回,797頁。](TM1 87: 162)

② 欲訊秋情衆莫知,喃喃負手叩東籬。孤標傲世偕誰隱？一樣花開爲底遲？圃露庭霜何寂寞,鴻歸蛩病可相思？休言舉世無談者,解語何妨片語時。(TO 38:526)

virtud? (TM1 87:145) (TM3 38:657) (TM3 87:543)

修訂版不僅因同位語 ermitaño 的用法注入較多情感,句逗之間增添停頓的美感,也因改用 refugiarse 這個動詞,體現主角避世而去的骨氣。形容詞 orgulloso(傲氣的)修訂之後更明確地指出主角地心態,而增加的 con tu virtud,除更爲詳盡地描繪作者的個性,亦較完整呈現原詩句的意境。

相同的例子出現在 TM1 第九十二回的注釋,由於 TM1 的第三卷和 TM3 同爲 Alicia Relinque 修訂,故 TM1 該回注釋指出西漢劉向所作的《列女傳》(*Biografía de mujeres ejemplares*)即第四回所譯的 *Biografía de mujeres mártires*(TM1 4:105)。而 TM3 爲重新校訂的版本,因此已統一翻譯爲 *Biografía de mujeres ejemplares*。《列女傳》包括"母儀傳"、"賢明傳"、"仁智傳"、"貞順傳"、"節義傳"、"辯通傳"和"孽嬖傳"等七卷,例如耳熟能詳的故事"孟母三遷"即記載於"母儀傳"中。故譯爲 ejemplar [模範]較 mártir [殉難者]更爲適合。

第七十五回賈珍賈榮以習射爲名,邀請一干紈袴子弟來府中較射,後演變爲喝酒賭錢。這些受邀的世襲子弟正是"鬥雞走狗、問柳評花"一輩。針對上述直譯文字,注釋開門見山説明此即出入煙花柳巷之意:En lenguaje culto, **frecuentar** las casas de prostitución.(TM3 75:1144)[文言用法,意爲造訪青樓] 修訂 TM1 所使用的動詞:En lenguaje culto, **visitar** las casas de prostitución.(TM1 75:846)。"Visitar" 這個動詞使用於造訪一般地點,而前往風月場所的動詞 "frecuentar" 爲制式用法。同章回第二個注釋提到邢夫人弟邢大舅(邢德全)素有戀童癖:"老舅是久慣憐香惜玉的",亦即爲同性戀者。TM3(75:1144)將 TM1(75:846)的 invertido 修訂爲 homosexual 這個字,原因有二,invertido 爲舊有的字,已無人使用,且此字帶有貶義,有歧視之嫌。本回最後一個注釋提到《初學記》和《晉書》所記載雪窗螢火的故事,並指出"蟾宫折桂"代指金榜題名。此成語在 TM3 中使用 "cortar" [截取]這個動詞(75:1145),較 TM1(75:847)的 "quitar" [拔除]更貼近原文。後於第七十九回再次提到月宫中有一桂樹的傳説,TM1 將桂樹譯爲 laurel(桂樹)及 osmanto(桂花):...que puede ser de laurel u osmanto...(79:953) [可能爲桂樹或桂花],TM3 並已校訂爲 laurel(79:953)。不僅前後章節更爲一致,且較符合"吴剛伐桂

(樹)”的邏輯。

第三十回中寶玉開寶釵玩笑把她比作楊貴妃,寶釵冷笑反諷没有像楊國忠一樣的好哥哥。黛玉一旁見了心喜,故意問寶釵剛才看的是甚麼戲,寶釵靈機一動回答:“我看的是李逵罵了宋江,後來又賠不是。”(曹雪芹 2010b:158)自比宋江被奚落,後來寶玉又像李逵一樣來道歉。宋江是梁山泊起義之首,《水滸傳》主角之一。“宋江起義”是《水滸傳》故事的原型,後爲梁山一百零八條好漢之首。小説中的宋江接受宋朝招安且北伐起義軍,最後爲佞臣所害身亡。TM1 和 TM3 兩注釋有些微的差別:

例 15

Song Jiang (TO 30:422) 宋江

...el cabecilla de un **levantamiento campesino** (TM1 30:645) [起義]

...el cabecilla de un grupo de **proscritos** (TM3 30:1129) [逃亡者/ 通緝犯]

TM1 的“levantamiento campesino” [起義]和 TM3 所改用的“proscrito” [逃亡者/ 通緝犯]都適用於説明宋江的身份。例如英國民間傳説中的俠盜英雄羅賓漢(Robin Hood),和宋江一樣是緑林英雄、劫富濟貧,西班牙語的説法中他是一位 “proscrito” [逃亡者/ 通緝犯]。 究其另外的原因,“起義”僅爲宋江的義舉之一,但是流亡者或通緝犯卻是長久以來的標籤,更能代表他的身份特質。若允許更長篇幅的話,則可指出他是“逃亡者/ 通緝犯”,再行説明在淮南、山東、江北等地“起義”。

4. 回目、標點、拼字及年代修訂

第五十五回提到明末清初的傳奇作品《西樓》,注釋以互文手法指出前一章節第十六個注釋對此作品有簡單的介紹,更正 TM1 誤植的第十一個注釋。 第六十二回黛玉和衆家姊妹飲酒作詩,藉由李白的《子夜吴歌》完成一個對子:“榛子非關隔院砧,何來萬户擣衣聲?”TM1 的注釋指出在前面章回,對於李白這首詩有較多的解説,誤植爲第 XIL 章,TM3 更正爲 XLIX(第四十九章)。 回目更正的例子另見 TM1 第七十九回(LXXIX)(79:953)的注釋誤植爲第六十九回(LXIX),後於 TM3 再版時訂正爲 LXXIX(79:1152)。

現今西班牙語的用法在前置詞和字根之間避免使用連接詞(guión,“-”),

印刷品中出現由連接詞組成的複合詞被視爲受到英文的影響。除藉由複合詞表達兩者間的交互關係,如語種或種族間的複合形容詞仍保留短連接詞,例如 árabe-israelí [阿拉伯裔以色列人], chino-tibetano [漢藏], guerra franco-prusiana [普法戰爭]等。因此TM1注釋中所出現的複合詞如半仙:semi-inmortal (TM1 102:471),新儒學:neo-confucionismo (TM1 111:655),在TM3都已修訂爲 semiinmortal (TM3 102:1172) 及 neoconfucionismo (TM3 111:1176)。第六十三回第二十個注釋Xiongnu:«Héroe- Esclavo» (TM1 63:565)(TM3 63:1136) [匈奴:英雄,奴隸] 並非複合字用法,不存在 Héroe-Esclavo,僅爲音譯xiong[匈]及nu[奴]的直譯。而觀世音菩薩的解釋Guanyin es el bodhisattva Avalo- Kitésvara (TM1 88:183) (TM3 88:1161) [觀音爲觀世音菩薩]在一百一十五回的注釋中拼法爲 Avalokitesvara (TM1 115:734) (TM3 115:1178)。"Avalokita" 及 "i´svara"爲梵語,意即"觀""自在",唐玄奘譯爲觀自在菩薩。此爲外來字音譯,遵從目的語標準的規範較爲彈性,然兩字間是否需要連接號宜統一避免誤解。

TM3 嚴謹的校訂過程將錯誤率減至最少,例如拼音的部分"王摩偈" Wang Mejie (TM1 48:174), Wang Mojie (TM3 48:1144); "禹"Yü (TM1 78:938), Yu (TM3 78:1152); "詹會"Zhang Hui (TM1 99:411), Zhan Hui (TM3 99:1170); "賈政"Jian Zheng (TM1 99:411), Jia Zheng (TM3 99:1170); "律詩"lüshi (TM1 108:586) (TM1 18:396), lushi (TM3 108:1174) (TM3 18:1120)。

嫦娥的拼音在TM1中有Chang'e(TM1 85:118)與Chang E(TM1 76:873)兩版本,在TM3中統一爲正確的拼音方式Chang E。第七十一回中爲慶祝賈母八旬壽誕,榮寧兩府齊開壽宴,拜壽者絡繹不絕。古時過壽的習俗爲念佛揀豆,煮熟後分送行人求添壽。賈母命喜鑾四姊兒捧來一升豆子,尤氏鳳姐每揀一個念一聲佛,隔日煮熟後在街口結壽緣。單位詞"升"以拼音方式呈現sheng,譯本的注釋並説明"升"(sheng)、"斗"(dou)、"石"(dan)彼此間爲十進位的關係,一升約等同於四分之三公斤。TM1中注釋標明其發音爲shi或dan (TM1 71:748),然在TM3中僅註明"石"目前的發音 "dan",删去古書的讀音 "shi"。另一個拼音的問題見第七十二回,提到王熙鳳患血山崩,也就是現在人所説的"血崩"。由於王熙鳳流産又未好好調養,加上太過操勞所致。兩

譯本皆未注意到拼音有誤，應爲Xie Shan Beng，而非 Xue Shan Bong。(TM1 72:768)(TM3 72:1142)

東漢建安十三年赤壁之戰，孫權敗曹操，此爲公元後的事。故TM1中的208 a.C.(TM1 51:247)，於再版中爲208 d.C.(TM3 51:1149)。原注釋爲交趾出現於公元前111年(TM1 51:247)，根據南越國史，“公元前214年，秦‘取陸梁地，爲桂林、象郡、南海’”，“對於秦象郡，趙佗考慮到其情況特殊，故罷之分其地爲交趾、九真兩郡”①。故校訂版應爲s. 3 a.C.，而不是 3 a.C.(TM3 51:1150)。

但是TM3在西班牙出版，極有可能負責校對工作的都是西語編輯，未必熟稔中文，因此部分在TM1中的問題未獲解決。賈政吆喝要寶玉不許動，寶玉知道不妙便差老姆姆進屋去找求救，“快進去告訴：老爺要打我呢！快去，快去！要緊，要緊！”(TO 33:456) 没想到老姆姆耳朵不行把“要緊”聽成“跳井”：“跳井讓他跳去，二爺怕甚麽？”(TO 33:456)。注釋解説“要緊”和“跳井”因發音相近，老姆姆雞同鴨講的原因，但是卻把“tiaojing”[跳井]拼成“taojing”[逃井]：

例16

要緊 vs. 跳井 (TO 33:456)

«Urgente» se pronuncia en chino como Yaojin, y «ahogado» como **Taojing**. (TM1 33:695)(TM3 33:1129) [要緊在中文爲yaojin，而跳井在中文爲taojing]

例17

觀音 (TO 88:1257)

Guanyin es el bodhisattva Avalo-Kitésvara, el único con apariencia femenina, popularmente considerado «diosa de la Misericordia». (TM1 88:183)

Guanyin es el bodhisattva Avalo-Kitésvara, el único con apariencia femenina, popularmente considerado «diosa de la Misericordia». Véanse las notas 2 del capítulo XVIII, 33 del capítulo L, 9 del capítulo **LXXXVI** y 1 del

① 黄森章，張榮芳，《南越國史》，廣東：廣東人民出版社，1995/2008，114頁。

capítulo CXV.（TM3 88：1161）

然第五十回的第三十三個注釋爲TM1的參考序號，在TM3中應爲第五十回的第二十九個注釋，故此TM3版本應有不少訛誤是由於校訂不夠縝密而產生。第八十六回（LXXXVI）第九個注釋應爲第八十五回，此處誤植亦説明訊息過多時細部的查核更需費心。

另有兩例竟把TM1注釋中正確的拼法誤植。紅樓夢第七十二回末與七十三回賈政與趙姨娘商討寶玉與賈環各許一個丫鬟，賈政希望寶玉多讀兩年書再説。趙姨娘房裏的丫鬟小鵲來到寶玉這裏通風報信，寶玉開始回想賈政當日選了百十篇命他讀，"《左傳》《國策》《公羊》《穀梁》漢唐等文，不過幾十篇，這幾年竟未曾温得片篇半語……如何記得?"（TO 73：1032）《公羊傳》作者公羊高，在TM1的注釋中爲Gonyang Gao（TM1 73：789），再版時雖更正"Gon"爲"Gong"，卻也將"Gao"誤改爲"Cao"（曹）了：Gongyang Cao（TM3 73：1143）。七十五回賈政提到寶玉、賈環以温庭筠、曹唐自居，前者懷才不遇，後者讚詠神仙故事。TM3（75：1145）的注釋有兩位唐朝詩人的簡短介紹，只是修訂版本竟將"Wen"（温）（TM1 75：847）誤植作"Weng"。

（二）增譯

校訂版本的TM3和TM1比較，增譯部分並不多，有些在指涉相同訊息在前面某回曾經解説過，可前往該章回處參考，或者是相當簡短的幾個字。例如補充説明"楊玉環"可參照前面章節 Véase Yang Yuhuan en la nota 5 del capítulo V.（TM3 30：1128）[楊玉環相關訊息請參照第五回第五個注釋]；補充説明"織女" Véanse las notas 1 del capítulo XXXI，25 y 26 del capítulo LXVI，2 del capítulo LXX y 21 del capítulo LXXVIII.（TM3 50：1147）[參照第三十一回第一個注釋，第六十六回第二十五及第二十六個注釋，第七十回第二個注釋及第七十八回第二十一個注釋]。TM3第八十八回補充説明"觀音"相關的説明可參照第十八回，第八十六回以及第一百一十五回的注釋（TM3 88：1161）。共計觀音相關的注釋出現在譯本中四次，若要針對此神祇多所補充，應在這個詞彙第一次出現時指出其他回較爲合理。

另一類增譯的方式爲補充TM1注釋不足之處："Se refiere al bonzo

erudito Xuan Zhuang (600- 664), de la dinastía Tang, **también conocido como Xuanzang o Tripitaka,...**" [此處指的是學問淵博的和尚玄奘(600—664),唐朝人,其名字拼音又見**Xuanzang**,亦稱之爲三藏] (TM3 39:1133),粗體字部分爲TM3版本新增的部分。宗教文化又見"觀音"在TM3中的補充解釋: Guanyin: diosa de la Misericordia **en el panteón budista. Se la representa a menudo, como protectora de los niños, con uno en los brazos. En China, Guanyin era la deidad budista más popular.** [觀音,佛教諸神中的菩薩。**其形象爲小孩的守護神,故懷中抱着嬰兒。觀音是中國最普遍的神祇。**] (TM3 18:1120)

除宗教文化之不同顯而易見,由於譯出語和譯入語兩文化背景距離太大,傳統習俗若無文字進一步解說,西語讀者對其中深意必然也是毫無頭緒。第四十二回劉姥姥稱王熙鳳與賈璉之女爲"巧哥兒"而不是"巧姊",因爲古代重男輕女,男子名同時有寄託父母期望的寓意。舊版没有説明"哥"和"姊"在中文的意思,重新校訂的版本解釋後更清楚"Qiaojie"和"Qiaoger"的不同。粗體字的部分爲TM3補充的部分:

例18

Qiaoger significa «Hermano Coincidencia». **La abuela Liu modifica el carácter femenino del nombre de Qiaojie (*Jie*, «Hermana»), por el masculino (*Ger*, «Hermano»).** La superioridad del hombre en la antigua sociedad china incitaba a algunas familias a poner nombres masculinos a las niñas, con el fin de transmitir a éstas la fuerza y la valía del varón (un ejemplo ya visto lo tenemos en el nombre de Xifeng, «Hermano Fénix»). [...]
[巧哥兒意即"巧合哥/弟",爲男子名,**劉姥姥刻意把巧姊(*Jie*,姊妹),换作巧哥兒(*Ger*,哥兒)**。古代中國社會重男輕女以致許多家庭傾向於爲女兒取男生的名字,期待女兒像男生一樣身體健壯有勇氣(就像先前提過熙鳳被稱爲"鳳哥",也是相同的原因)。] (TM3 42:1140)

TM3校訂版本中較爲簡短的增譯有第七十三回第八個注釋,指出"守如

處女，脱如狡兔"這個典故來自於 "Arte de la Guerra" [《孫子兵法》]（TM3 73：1143）。TM1 僅敘述此句出自春秋時代孫武的經典作品，卻未説明這本赫赫有名的書即《孫子兵法》（Arte de la Guerra）。第七十六回中黛玉、湘雲兩人興起聯詩互評，黛玉笑湘雲"對得卻好。下句又溜了，只管拿些風月來塞責"（TO 76：1089）。TM1 譯本注釋原只説明"風"、"月"兩者是中國古詩中常見的主題（TM1 76：872），TM3 另補充説明：Hace alusión a la literatura galante y，a veces，a la pornografía. ["風月"用來影射情色文學，以及文學作品中色情的片段]（TM3 76：1147）。

第二十六回注釋指出第六回（TM1 6：171）有提到"雲"、"雨"在中文的用法及背景，緣起於楚懷王至巫山，因疲倦入夢而與巫山女神做了露水夫妻。女神於夢中告知懷王："妾在巫山之陽，高丘之阻。旦爲朝雲，暮爲行雨，朝朝暮暮，陽臺之下"[①]。巫山八大美景之一的"朝雲暮雨"於是成爲後代文人描述魚水交歡的代稱。TM3 除做重點式的補充，解説雲雨在中文的意思，亦提到前面第六章注釋一有相關説明。

例 19

雲雨（TO 26：362）

Yun significa «Nube»，y *Yu* «Lluvia». [yun 指的是"雲"，yu 指的是"雨"]（TM1 26：559）

Yun significa «Nube»，y Yu «Lluvia». **La confusión entre los dos caracteres da lugar en el texto a una inesperada referencia a las relaciones sexuales. Véase la nota 1 del capítulo VI.** [yun 指的是"雲"，yu 指的是"雨"。（李嬤嬤開玩笑）當成文字遊戲一起説出口，恰好和發生關係的意思相同[②]。詳見第六章第一個注釋]（TM3 26：1126）

兩版本注釋相較之下，TM3 略譯部分偏少。例如第三十九回李紈笑稱"鳳丫頭就是楚霸王，也得這兩隻膀子好舉千斤鼎。他不是這丫頭，就得這麼

① 周啓成等注釋，《新譯昭明文選》，臺北：三民，1997，762 頁。

② "李嬤嬤站住，將手一拍道：'你説説，好好的又看上了那個種樹的什麼雲哥兒雨哥兒的，這會子逼着我叫了他來。明兒叫上房裏聽見了，可又是不好。'"(TO 26: 362)

周到了?”(TO 39:534-535)注釋説明楚霸王即項羽,粗體字爲TM3中被删去的部分:“...Fue finalmente derrotado por su aliado Liu Bang, **primer emperador de los Han.**” [……最後被同盟的劉邦擊敗,劉邦即漢朝立國君王](TM3 39:1133)第七十八回賈政透過《左傳》的内容反省君子的爲人,TM3的注釋省略參照前面章節的部分:Ver la nota 4 del capítulo LXXIII [請參考第七十三回第四個注釋](TM1 78:936)。根據校訂版本的補充規則看來,TM3依循的應是讓原譯作的注釋部分聯繫更爲緊密,讓讀者更能貫通理解,故此處未提即參照他處注釋應爲疏漏,而非刻意省略。

一百零二回第十個注釋爲道教四大護法神將:馬、趙、温、周。TM1並補充説明即馬超、趙雲、吕布、周瑜:“Dioses que defienden la verdad taoísta. Según la tradición, son los célebres generales de los Tres Reinos(220-280):Ma Chao,Zhao Yun,Lü Bu y Zhou Yu”(TM1 102:472)。而TM3僅指出這四位是道教護法(Dioses que defienden la verdad taoísta)(TM3 102:1173),並無多做闡述。道教四大護法所指的到底爲哪四大元帥有不同説法,清朝流行的説法即紅樓夢小説中的“馬、趙、温、周”,另有“岳、趙、温、康”以及“天蓬玉真壽元真君、天猷仁執靈福真君、翊聖保德儲慶真君、佑聖真武靈應真君”等不同組合。故原著所指出的“馬、趙、温、周”四位,應爲馬靈耀、趙公明、温瓊、周廣澤,和TM1注釋所提到的馬超、趙雲、吕布、周瑜相去甚遠。TM3不再延伸枝微末節,一方面避免誤導,且這些訊息也和小説的主軸無密切關係。

六、結論

譯出語和譯入語的文化背景差異,是造成文化元素在譯文中無法完整傳達的原因。由於文末注釋提供大量的信息,才得以彌補譯入語讀者在文化知識方面的不足。從這些文末注釋的例子可看出文化翻譯之困難,往往對於譯出語文化的讀者而言是斯空見慣的文化現象,在另一文化中卻無法引起共鳴;在《紅樓夢》原文中平鋪直述的文化部分,在譯文中卻須另外加上注釋特别説明。對於譯本注釋的研究目前並不多見,就注釋的本質而言,是譯者作爲中介身分的工具,也是其達到溝通目的的手段之一,因此透過注釋的内容可以歸納譯出語和譯入語的差異方面。相同語系或相近文化間的文化代溝,

可能是不明顯的或微乎其微,但是當中華文化和遥遠的西語文化對話時,幾乎每個文化範疇都足對讀者造成文化衝擊。

經典文學外譯的市場有其特殊性,目前《紅樓夢》四個西譯本都未對原作進行太大幅度的改編,目標讀者群仍屬小衆,譯作得以順利出版,贊助人居關鍵位置。北京外文出版社推動TM2於1991年出版,2010年爲因應外文出版社"大中華文庫"將中華經典外譯的計劃,TM4以漢西雙語左右對照版本面世,内容和TM2相同只是重新排版,加入中文以及把注釋集中在這七册每一册的最後一部分。TM3才是以TM1重譯後的新版本,注釋内容有相對較大幅度的調整,也將原本的三卷規劃爲兩卷各六十回的形式出版。TM1的出版是中華人民共和國駐西班牙大使館以及格蘭那達大學共同合作的成果,TM3在2009年以全新的面貌問世,是因爲孔子學院的推動。官方機構的政策是促使《紅樓夢》西班牙語譯本出版,並且在數年後有機會重譯的推手。

重譯版本TM3尊重原譯者的決定,並没有太大的異動。主要的動作在既有的文字之外增加少許訊息,删去極少的内容,以及針對拼字、年代等校訂,重譯重點以史地及語言方面居多。歷史、語言相關的考證不分中國學者外國學者,校訂後的版本有不少是更正年代的問題,也有漢語拼音的問題。此外,TM1主譯者爲趙振江教授,TM3爲雷琳克,以西班牙讀者的立場作爲修訂原則之一。西班牙觀點可見於南京、北京的拼音,自TM3開始修訂爲西班牙文的發音方式(Nankín, Pekín,在TM1中爲Nanjing, Beijing)。此外,從TM1和TM3的對照過程,再次確認再版的必要性。TM1的第三卷(第八十一回到第一百二十回)雖和TM3同爲漢學家雷琳克開始校訂,但是顯然再次修訂的TM3有更爲細膩的審度。同樣以地名拼音爲例,TM3第九十九回的第二個注釋指出,海門和江西的距離比海門和北京近很多,TM1第三卷中,北京之拼音爲Beijing(TM1 99:411)而非Pekín(TM3 99:411)。

Abstract: There are four Spanish translations of the *Dream of Red Mansions* available today. The most two recent ones are the revisions of two translations published in 1990's. One is the re-translation of *Sueño en el Pabellón Rojo* (*TM1*), published in two volumes by Galaxia Gutenberg in Spain. Galaxia

Gutenberg collaborated with the University of Granada to revise the editions published between 1988 and 2005. The other is *Sueño de las Mansiones Rojas* (*TM4*), published by the Foreign Language Press in Beijing in 2010. It is a seven-volume set in both English and Mandarin Chinese and published as part of the Library of Chinese Classics series. *Dream of Red Mansions* has a reputation as the encyclopedia of Chinese culture, because its content covers an extensive range of various cultural phenomena. It is not a book easy to read even for native Chinese speakers, needless to say how difficult it is for Spanish-speaking readers. Therefore, annotations play an essential role for a comprehensive understanding of the translations of a lengthy work. Not only do they reflect a publisher's strategies, they also affect readers' acceptance and views about Chinese culture. This article begins with an illustration of the importance and impact of culture in translations, following with an attempt to divide annotations into several cultural categories. It also identifies the categories with the largest gap between the source language and target language. In addition, the article analyzes the additions and adjustments in the annotations of the re-translation of *Sueño en el Pabellón Rojo* (*TM1*) by the University of Granada to conclude that the necessity of a re-translation lies in the factors such as taking readers' standpoint, careful reexamination and repolishing of the words used, correcting the errors in the original translation, etc. Furthermore, it points out the translations published in 1990's and the recent two re-translations speak for sponsors' significant contribution in publishing the translations of classic literature.

韓國高等院校中文系教學科目設計的特徵與反思

安熙珍

一、韓國大學中文系現狀

根據韓國大學教育協定會[1]公佈的資料和這一機構開設的韓國大學信息網[2]的公開資料,2014年韓國全國四年制大學有206所[3]。而其中的中文系一共有122個(圖1)。

中韓兩國一衣帶水,韓國與其他國家相比在人流和物流上佔有很大的優勢。並且由於近年來韓國國內對漢語需求的增長,學習漢語的人數也與日俱增。中韓建交二十多年來,在韓國漢語作爲第二外語,越來越受到青睞。韓

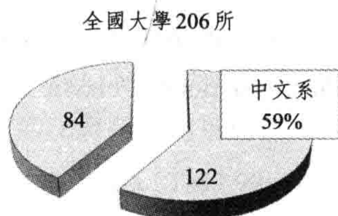


圖1　全國大學裏中文系的比例(2014年)

作者單位:韓國檀國大學中國語系

① Korean Council for University Education, http://www.kcue.or.kr

② http://www.academyinfo.go.kr

③ 全國219所大學,除教育大學、軍事大學等特殊大學。

國與中國之間的密切交往[①]意味着韓中關係的密切而迅速的發展,更意味着韓國人學習漢語需要之迫切。這也是韓國高等院校多開設中國語專業的原因。韓國的漢語人才培養主要分爲兩類:第一是畢業後繼續從事漢語言文學的教學和研究工作爲主的研究型人才,第二是培養在韓中兩國經濟、政治、文化交流中勝任各種工作的實用型人才。研究型人才培養在課程設置上以語言和文學課程爲主,實用型人才偏重於語言技能和實際應用能力。

目前韓國高等院校學習漢語的學生是否有效地接受了漢語教育?爲了分析韓國主要大學中文系所開的科目,在這裏筆者對韓國122個開設中文系的高校中主要的36所大學的中文系的教學科目進行了統計和分析[②]。

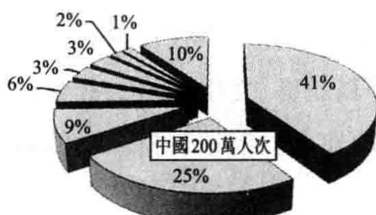
二、韓國大学中文系的名稱

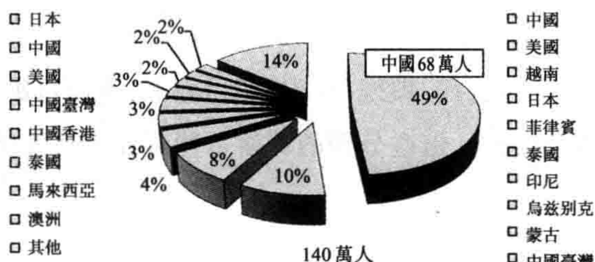
韓國大學122個中文系的名稱概括如圖2所示。

雖然韓國國內中文系有8個不同的科系名稱,但基本上都是以漢語教學爲主的,其中36%的大學都開設有語言和文學科目配合的中國語言文學

---

① 據韓國進出口銀行(http://www.koreaexim.go.kr)的統計,至2014年初在中國投資的韓國企業共計有50,720家。根據韓國政府下屬機構韓國旅遊發展局(http://www.visitkorea.or.kr)的公佈,以及韓國法務部下屬韓國移民局(http://www.immigration.go.kr)的統計(見下圖),2011年以前來韓的周邊國家人數中的日本和中國佔據前兩位。日本爲41%,中國爲25%。而截至2011年末在韓居留的外國人中中國人最多,達到了49%。韓國主流報刊(http://news.chosun.com)的報導顯示,至2013年底,訪問韓國的中國旅客達到430萬人次,2014年預計將達到500萬人次,已經超出了一直以來人數最多的日本旅客。





外國人訪問韓國現狀比例(2012)　　韓國國内外國人居留現狀比例(2012)

② 挑選大學的主要依據是韓國報刊《中央日報》2013年大學排行數據,見http://univ.joongang.co.kr/university/totalRankingReport.asp?yearCode=2013。

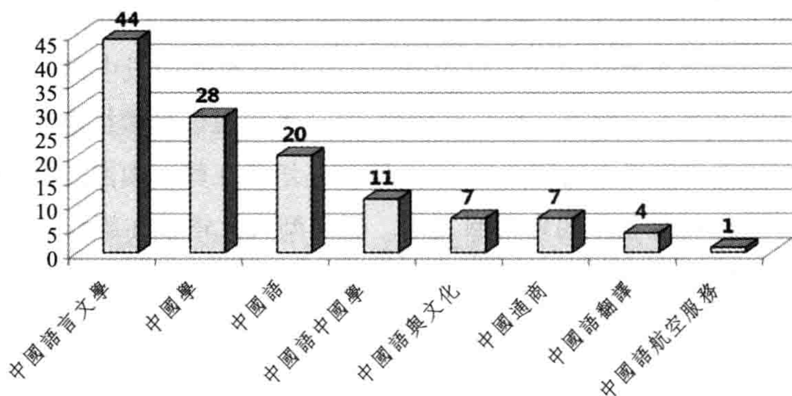


圖2　有關中國學系名稱分佈

系①。韓國國內一般將中國地域學稱爲"中國學"。而中國學的教學範圍主要以中國政治、經濟、社會爲主。這些學科的名稱基本上決定了教學科目的開設方向。所以設有中國學內容的學校(中國學23%、中國語中國學9%、中國通商6%)佔到38%。大體來説,漢語+文學的模式約佔36%,漢語+中國地域學的模式佔到38%,此兩項加起來共計約74%。

韓國既有的中文系體制,因爲很難更換成中國學系,所以9個大學重新開設了兩個以上的其他專業。這些專業的名稱爲中國學系和中國語翻譯系等。如韓國外國語大學擁有兩個校區,開了三個專業:中國語文學、中國外交通商學、中國語翻譯學系。在釜山的慶星大學擁有中國語文學、中國語翻譯學、中國通商學等系。這些新學系的出現,是令人矚目的現象。

三、中文教學科目的分類與其特徵

爲了分析36所大學中文系科目的特徵,筆者在下文中將其所開科目分爲古代(古近代)與現代(現當代)兩類,進而再細分爲語言、文學、文化、社會科學及其他。這些分類的範疇可能存在有待商榷的地方。但這表格顯示的內

① 很多大學中文系的正式名稱在韓國叫做"中語中文學科"。從漢語言文學的角度講,這個名稱稍顯彆扭,但這個名稱由來已久,從五十多年以前韓國開創中文系以來一直習慣性地沿用至今。衆所周知,"科"是學問領域概念的術語,而"系"是行政單位概念的術語。在韓國高等院校不用"系"而用"科",這是受到日本體制影響的結果。因此,筆者在文中統稱爲"系"。

容主要以韓國各所大學中文系教學科目爲主分類。

現代/古代										
語言					文學			文化	政治 經濟 社會	其他
發音 口語	作文 翻譯	講讀 聽力	語法	漢字 其他	詩歌	散文 小説	文學史 其他			

表1　中文系科目分類項目

首先,韓國主要的36所大學中文系共1,382個科目的古代與現代科目的分佈情況如圖3所示。

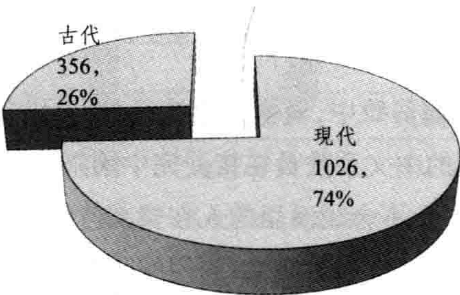


圖3　全國36所中文系古代現代科目比例

圖3顯示,古代科目的比重約爲所有科目的四分之一。這表明中文系的學生所學的古代與現代科目比例比較妥當。而韓國國内排名前十的大學[①],其中文系開設的古代與現代科目是135比269,古代科目佔所有科目的三分之一以上。這就表明學術性比較強的優秀大學注重古代科目。對於重視學術性和理論研究的大學來説,注重古代科目是很自然的現象。

就上述内容來看,韓國大學中文系教學科目中古代科目與現代科目比例比較符合現實意義。但其中也隱藏着一些問題。

其中最主要的問題是這36所大學中文系的古代科目主要集中在文學方面。在這些大學開設的古代科目中,16%的文學課其實是以講讀類爲主,比較缺乏語法、漢字、寫作方面的有關科目。而文化以及歷史、社會等方面的科目幾乎寥寥無幾。究其原因是韓國不少中文系教員都是以古代漢文學爲主在

① 根據韓國權威報刊《中央日報》2013年的大學排行數據:http://univ.joongang.co.kr/university/totalRankingReport.asp?yearCode=2013。

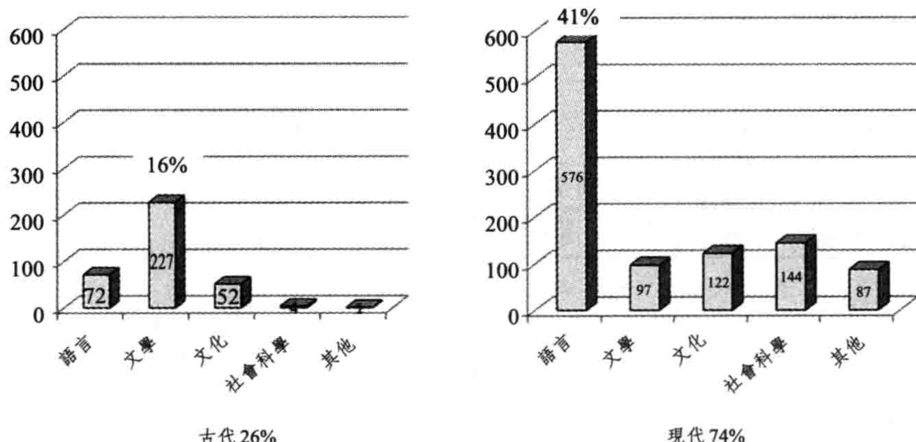


圖 4　大學與專科中文系裏科目分佈情況

學問上立足的。在韓國傳統中,漢學源遠流長,一直以來都沿襲着“四書”之類的傳統漢學。韓國的中文系教員在接受完中國語的高等教育後,會說現代漢語的人在中文系教書,不會說漢語的人在韓國傳統漢文學系裏教書。後者一般不用現代漢語讀解漢文或教漢文,而用韓國的讀音來讀解漢文。因此在中文系裏也有不少不會説現代漢語的教員,而只能用韓國語讀音來教書。這些讀音,雖然是古代中國的古音,但是已經演化爲韓國語的讀音了。

其次,很多學者曾經留學臺灣,而臺灣由於其意識形態的關係,在上個世紀 50 年代至 80 年代,基本切斷了源自中國大陸的現代文學傳統,臺灣的各大高等院校的中文系主要研究方向也是古代文學。韓國學者在韓中建交的 1992 年以前,絶大多數都選擇去臺灣學習,主要的研究方向自然就集中在了語言學和古代文學兩個方面。

總之,韓國中文系的古代科目主要以講讀爲主,通過對散文或小説講解的方式説明古代漢字、古漢語語法、古文寫作等。這是韓國中文系教學古代科目的一個彆扭的現象。因此,韓國大學的中文系很需要建設漢字學、古漢語語法以及文化、歷史等比較全面的科目。

現代科目的現狀就不一樣。韓國大學的中文系的現代科目基本上包涵了現代漢語聽、説、讀、寫、譯五個方面。而除了一部分文學科目之外,文化、現代史、社會科學方面的科目不是很完善。這些大學的中文系過於偏重語言方面,這是跟教員的專業息息相關的。

對於韓國綜合大學教員的專業,韓國西京大學國際業務語言學部車城滿教授作了統計。在全體661個教員當中,45%即297人的專業是文學,39%即255人的專業是語言學,16%即109人的專業是地域學。

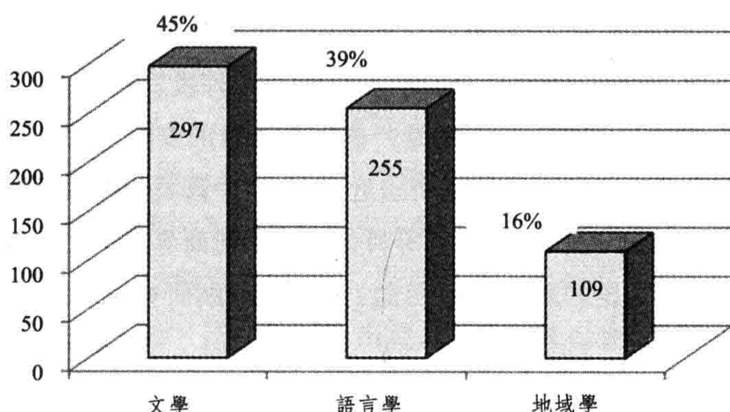


圖5 全國中文系教員661人的專業比例[①]

圖5表明,韓國中文系教員的專業偏重於語言文學方面。其中文學專業最多。文學專業中45%的教員僅負責9%的文學科目的教授,而語言學中39%的教員負責了41%的語言科目的教授。這些比較就能説明教員的專業和每個中文系科目的搭配欠妥當,所以儘快解決教育課程的偏向性和慣性是需要不斷研究的課題。

四、韓國大學中文系中的獨特科目

以韓國首爾大學和延世大學中文系的科目爲例,筆者分析了韓國一般科目的分佈情況。這兩所大學開設的漢語科目偏重於語言文學。古代語言文學以講讀爲主,現代文學也大部分當作語法讀解的資料,社會科學方面的科目尚未開設。而漢陽大學卻在這些方面進行了補充。據悉,漢陽大學開設了中國經濟、經濟與地理、中國經濟結構、中國思想概論、中國投資環境與市場、中國政治概論六門課程。

① 車城滿,《在韓國進行中國語言文化教育的現狀》,《韓國人文學研究》第35輯(2012),66—108頁。

在文化方面的科目開設上西江大學尤爲突出，該校1999年開設了“中國文化學”專業。此專業的課程除了漢語之外主要集中於文化方面[①]。韓國外國語大學除了中國語言文化系之外還有中國通商專業和中國翻譯專業。中國語言文化系的科目也值得一看，除了類似的文化科目之外，還有韓中協商交流、中國文化信息設計、臺灣與香港文化文學也都是很突出的科目。該校中文系設有古代科目14個(31%)、現代語言文學科目20個(44%)、現代文化與社會科學科目11個(24%)。這是一個比較妥當的安排。中國翻譯專業除了經濟、政治、社會科目之外還有中國近現代史、中國貿易投資、時事討論、中國各地文化與節日活動、中國法律等科目。中國通商專業的科目多集中於社會科學科目，其中比較新鮮的科目如：華人經濟網研究和中國外交檔案選讀[②]。

五、韓國大學中文系未來教學科目的改革方向

衆所周知，外國語學習和使用中，電腦操作與信息處理能力必不可少。目前在社會上大部分的外語業務都在電腦(甚至手機)上處理，所以操作文字與信息處理是非常重要的。因此無論古代或現代，語言文學或社會科學，學生在電腦操作的時候能熟練地進行漢字輸入、搜索、信息處理、漢語編輯、漢語演示等都是應該學習的內容。但目前在韓國有關這方面的科目寥寥無幾。開設相關專業的學科也只集中於簡單的搜索與引用罷了。檀國大學開設漢語電腦相關科目已經15年了。授課主要內容除了練習初中高階段的漢字、文章、成語等的輸入之外，還有電腦漢語文字處理基礎方面的課程：MS

---

① 科目的名稱有：中國文化事例分析、韓中文化事業、中國文化讀本、中國當代社會與文學、漢語與中國文化、中國人的生活文化、中國地域文化、電影與中國、中國的大衆文化、中國文化與女性、史書與現代人的修養、武俠小説與電影文化、文化研究象徵與權力、中國文化概論。

② 韓國大學中文系科目的分類與日本存在差异。東京外國語大學(ttp://www.tufs.ac.jp)外國語學部東亞細亞課程的中國語專業除了開設講讀、文法、會話、口語表現、文章表現等課程之外，也開了“福建語”和“廣東語”兩門科目。這在韓國是絶無僅有的。此外，該校還開設了“東亞細亞地域基礎”、“現代中國研究入門”、“中國的傳統與現代”等比較合適的科目。日本神奈川大學外國語學部(http://ku-syllabus.kanagawa-u.ac.jp/)中國語學科的2011年度選擇科目裏有中國文學、文化、歷史、社會、政治經濟等科目。其他也有“日中比較文化”以及“日中關係”等科目。這些科目的開設也都是很恰當的。

Word、Exel、Powerpoint菜單與編輯、智能手機IOS與ANDROID系統環境下的漢語操作、中國因特網搜索練習。這方面的研究可以參考筆者的相關論文[①]。

韓國各所大學中文系雖然不斷地改革教學科目,但是仍有不少大學的教學科目跟不上現代社會發展的趨勢。韓國蔚山大學李相度教授提到,目前韓國各所大學中文系的改革在開設當代社會所需要的科目這一問題上不是很靈活,有很多阻礙。他指出這個問題的原因是韓國大學體制的封閉性和保守性。李教授説未來要做一系列系統性的發展藍圖,包括從低年級到高年級所有的科目[②]。韓國大學的各個學系大多是在1945年解放之後開設的。當時上大學的人不多,學校的教育比較嚴格,學生們學術水準都比較高。但是五十多年過去了,現在的社會需要的是應用型人才。本文分析的韓國122個中文系的教學科目應該擺脱陳舊的科目傳統,向着這個方向改革。古代文學存在着文學類科目過多的情況,應改革爲以應用性爲主的科目[③]。除此之外,韓國大學中文系應該加強更適當的社會科學和歷史文化科目的開設。這也是本文所倡導的發展方向之一。

---

① 安熙珍,《用電腦教漢語詞彙的實踐與結果 A Result of the Teaching Input Chinese Words by Computer》,韓國《中國學論叢》第38輯(2013)。

② 李相度,《中國語中國學科教育學科教育課程改善以及運用體制》,韓國《中國學研究》第31輯,169—200頁。

③ 這個改革的範圍參考韓國一位教授研究的結果,可調整爲20%—30%之間。Chang Dong Kang在他的文章《韓國大學教養教育現狀與挑戰分析》(《韓國教育學研究》,第18卷,第2號,83—107頁)裏説韓國大學的公共選修科目一般在130個學分當中佔有25%(國立大學)和26.5%(私立大學)。

文獻天地

關於《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中鮑廷博校宋本識語的研考

芳村弘道

一、《江湖集》與其版本

南宋時,首都臨安書坊會聚着衆多的出版業者,被稱作"書棚",其所出版的書籍稱爲"書棚本"。"書棚本"作爲那時隆盛的民間營利出版業的産物,在中國版刻史上占有重要的位置。陳起、陳續芸父子的陳宅書籍鋪(又稱陳解元書籍鋪)便是"書棚"中的著名代表,出版有多種中、晚唐詩人的别集,此外還彙編並相繼出版了當時許多非著名詩人的作品集。這些作品集被稱爲《江湖前集》《江湖後集》《江湖續集》總集(以下略稱《江湖集》)[①]。被《江湖集》所收録的那些詩人們則稱爲"江湖派",是中國文學史上有特别意味的一批詩人。"江湖派"詩人的特色在於除了士大夫階層出身者外,多數是出身市井[②]。

作者單位:日本立命館大學

① 關於《江湖集》的論文有胡念貽《南宋〈江湖前、後、續集〉的編纂和流傳》(《文史》第16輯)、張瑞君《〈江湖集〉、〈江湖前後續集〉的刊行及江湖派的鑑定》(《文獻》總第43期)、張宏生《江湖詩派研究》(北京:中華書局,1995)、費君清《〈南宋群賢小集〉彙集流傳經過揭密》(《紹興文理學院學報(哲學社會科學版)》第19卷第4期,1—7頁)。本文參考了羅鷺《〈江湖前、後、續集〉與〈江湖集〉求原》(《新國學》第8卷,321—352頁)。陳起另出版有《江湖集》的選本。羅氏的論文是關於陳氏父子的《江湖集》叢刻和《江湖集》選本的編刊,羅氏的論文對早於其發表的胡氏、張氏、費氏的論文的修正有助益。會谷佳光氏將羅氏提供的修訂本譯成日本語,揭載在《江湖派研究》第2輯(江湖派研究會,2012年3月)。

② 作爲書肆業者的陳起又是詩人,在《江湖集》中有《芸居乙稾》傳世。

在南宋成熟的市民社會背景下,市井詩人輩出,成爲中國文學史上劃時代的現象。《江湖集》成爲研究南宋後期詩壇,考察近世市民社會文藝風貌不可或缺的文獻資料[①]。

《江湖集》的編輯,當然先得從陳起、陳續芸的原刻本説起。陳氏父子在《江湖集》中收入編刻的詩人數量據説有"百十六家"[②],這種説法尚不能確定。經過元、明兩代,《江湖集》所收詩集有不少已絶傳,到明末清初時遺存約六十種。原刻本經清朝朱彝尊舊藏,現爲臺灣"國家圖書館"所藏,此本有五十六家詩人的别集和陳起編的《聖宋高僧詩選前、後、續集》《前賢小集拾遺》流傳下來[③]。此臺灣"國家圖書館"本1972年由臺北藝文印書館影印出版,題爲《宋槧南宋群賢小集》。還有經明末清初毛晉的汲古閣作成的、以宋本爲基礎的影鈔本,又經多人遞傳,歸于清末民國藏書家鄧邦述的群碧樓藏,民國十一年(1922)由上海古書流通處影印,内封面題《汲古閣景宋鈔南宋群賢六十家小集》[④]。

《江湖集》經陳氏編刻以後,有上述民國時期《汲古閣景宋鈔南宋群賢六十家小集》和近年的《宋槧南宋群賢小集》出版。其間僅重刻過一次,就是清代顧修刊刻的《南宋群賢小集》[⑤]。在此書第八册所收《招山小集》有"嘉慶己未(四年,1799)正月校寫,桐鄉顧氏開雕",第十二册所收《静佳乙藁》有"嘉慶

---

① 日本江湖派研究的最近成果有内山精也氏論文《古今體詩中看到近世的萌芽——南宋江湖派研究事始》(《江湖派研究》第1輯,宋代詩文研究會江湖派研究班,2009年2月),此文還介紹了中國的研究狀況。

② 據《宋名家小集》的清朝查岐昌跋,見於"中央圖書館",《"國立中央圖書館"善本題跋真跡》,臺北:"中央圖書館",1982,2948頁。

③ 版本情況詳見於阿部隆一,《增訂中國訪書志》,東京:汲古書院,1983。

④ 原鈔本現藏於上海圖書館。原毛鈔本所附鄧邦述的目録中稱"汲古閣景鈔南宋六十家集"。影印本附録有《知不足齋輯録宋集補遺》《知不足齋影寫南宋八家集》。據陳乃乾所撰前者的跋與後者的序,此影印本的刊年是壬戌民國十一年(1922)。僅《補遺》是讀畫齋本的照樣移用。據上海圖書館陳先行氏的指教,《八家集》是古書流通處的主人陳琰(字立炎)請鈔手僞造的贋本。此説見陳乃乾《上海書林夢憶録》(《陳乃乾文集》上册,北京:國家圖書館出版社,2009,14頁),僞造所用的底本藏在黑龍江省圖書館。上海圖書館所藏的原毛鈔本《汲古閣景鈔南宋六十家小集》(線善826029—80),陳先行氏爲撰解題,最近在《中華再造善本》第二期影印出版,本文末尾的附表中羅列了依據原毛鈔本的各集所收的册次。

⑤ 目録題名《讀畫齋重刻南宋群賢小集》。本文所使用的是立命館大學中國文學專攻所藏、先師高木正一先生的舊藏本。

己未五月,桐鄉顧脩重校開雕”這樣的刊語。顧修所作凡例“讀畫齋重刊群賢小集例”的末尾有“嘉慶六年(1801)歲次辛酉七月朔,石門顧修識”的記録。可見此《南宋群賢小集》(以下略稱讀畫齋本)大約在嘉慶六年刊刻完成。關於此書的底本,凡例作了如下的説明。

> 今傳鈔本多寡不一。惟錢塘吴氏瓶花齋彙萃諸家鈔本,定爲六十四家。又據宋本增入六家,花山馬氏本增入二家,秀水朱氏本增入二家,頗稱完備。知不足齋主人、抄自汪氏振綺堂,又得宋刻校正,最爲善本,因以付梓。

由此可知,此文説明了讀畫齋本的系統,其内容可概括並圖示如下:

吴焯瓶花齋鈔本(以宋本、馬思贊本、朱彝尊本增補六十四家集成本)

|

重鈔 ＊第四章詳述振綺堂本爲瓶花齋鈔本的重鈔。

↓

汪憲振綺堂鈔本

|

重鈔

↓

鮑廷博知不足齋鈔本(以宋板加校正的鈔本)

|

刊刻

↓

讀畫齋刻本

讀畫齋本用由來如上圖所示的知不足齋本爲底本,所以讀畫齋本有三十一種詩集出現鮑廷博的識語,例如“乾隆壬寅十一月十三日,宋刻校於知不足齋。(空一格)廷博”(劉過《龍洲道人詩集》)。此外在十四種詩集上鈔録了顯

示着鈔本淵源由來的書棚本陳氏原刊記(這些内容附録在本文後)。如今,除了宋版、影宋鈔本二種影印本,還有文淵閣、文津閣的《四庫全書》本的《江湖小集》影印通行,以及《永樂大典》中的資料。這些本子作爲《江湖集》研究的基本資料雖已充分,但讀畫齋本不僅收載了宋版、影宋鈔本這二種都闕收的吴淵《退菴先生遺集》、薛師石《瓜廬詩》,還可見鮑廷博所作的補遺(附刻《群賢小集補遺》)和校正,所以依然具有資料價值。

讀畫齋本底本的提供者鮑廷博(雍正六年<1728>—嘉慶十九年<1814>),是乾隆、嘉慶時代的校勘學者、藏書家、刻書家,以校刻《知不足齋叢書》知名。現在无法確認知不足齋鈔校《江湖集》的鈔本原件。筆者在舊内閣文庫(現獨立行政法人國立公文書館)的藏本中發現《江湖集》上留下的鮑廷博識語(這些顯示着他重鈔校正的足跡)比讀畫齋本上留下的鮑廷博識語更多。由此筆者推測舊内閣文庫中鮑氏《江湖集》是比較接近鮑氏鈔本原件的清鈔本。此清鈔本在江户時代舶來日本,被稱爲《乾隆四庫全書無板本》叢書納入幕府的紅葉山文庫。此叢書收有《江湖集》十六卷[1]。

本文旨在通過介紹《乾隆四庫全書無板本》的《江湖集》中鮑廷博的識語,披露鮑氏嘔心瀝血的鈔録校勘生涯。此外討論鮑氏鈔校中所利用到的各種鈔刻本。本文末尾附録《乾隆四庫全書無板本〈江湖集〉所收詩集一覽》,附記有讀畫齋本、宋本、毛鈔本的册次清單,以供參考。

二、關於《乾隆四庫全書無板本》

筆者依據《乾隆四庫全書無板本》來介紹《江湖集》中鮑廷博識語之前,先引用福井保先生《内閣文庫和漢書善本解題(漢籍部)》的解題[2],概述《乾隆四庫全書無板本》。

---

①《改訂内閣文庫漢籍分類目録》561頁著録。《乾隆四庫全書無板本》的索書號:子九六一一。《江湖集》被收在第九三一一二四册。

② 福井保,《内閣文庫書志的研究——江戸幕府紅葉山文庫的考證》,東京:青裳堂,1980,291頁。幾乎同内容的解題見日本國立公文書館編《内閣文庫百年史　增補版》的《藏書點描》四五三,東京:汲古書院,1986,156頁。

乾隆四庫全書無板本　　　　清寫(清朝)　　　　二七六册

承乾隆帝敕命編成大叢書"四庫全書",將其中世間未有版本流布的百二十五部書匯取鈔寫,稱爲未刊本叢書。據紅葉山文庫《新收書目》,此《無板本》文化四年(一八〇七)十二月收藏,大約在乾隆(一七三五~九六)到嘉慶(一七九六~一八二〇)初年前後新寫,舶來。參照《御文庫始末記》記傳,翌五年四月賦予此書名,又作成記有此書内容的細目,以便檢索。内容細目在《内閣文庫漢籍分類目録》第五六〇頁。索書號:子九六一一。

另有長澤規矩也氏在《内閣文庫展示圖書解題》説:"(此書)或許是清國業者特别爲日本幕府鈔寫。"[①]此外,《乾隆四庫全書無板本》被著録在江户幕府藏書目録之一書《元治增補御書籍目録》的《彙刻書目總目》卷第十一,記云:"二百七十六册　寫本　不著編人",又有細目列記所收書名以及其編撰者姓名[②]。

原來一直以爲舊内閣文庫所藏《乾隆四庫全書無板本》是唯一藏本,最近筆者新發現另有二種傳本,收録此套叢書的大約半部的内容,其中包括《江湖集》。紅葉山文庫本是清朝寫本。此二種都是江户時期由多人合鈔而成的寫本。一種是南丹市立文化博物館的小出文庫所藏本。筆者2011年2月整理編目小出文庫所藏的漢籍時發現此書。之前,該館的臨時目録登録爲"四庫全書提要"二函一四二册。此寫本收録内容和《改訂内閣文庫漢籍分類目録》第560、561頁著録的《乾隆四庫全書無板本》的首册到第一二四册相同。確認有六十種,大約爲紅葉山文庫本所收一百二十五種的半數。筆者編撰《南丹市立文化博物館藏　小出文庫漢籍古書目録》[③]時,根據《改訂内閣文庫漢籍分類目録》將小出文庫臨時目録的著録改名成"〔乾隆四庫全書無板本〕",並且加以解題。補加六角括號是因爲當時此書原來没有書名。解題除了記録

① 1960年5月,内閣文庫版。其後爲《長澤規矩也著作集》第四卷(東京:汲古書院,1983)所收,引自後者379頁。

② 小川武彦、金井康編,《德川幕府藏書目録》(書誌書目系列⑯)第6卷,東京:ゆまに書房影印,1985,191—210頁。

③《南丹市立文化博物館調查報告書》第2集,2012年3月。

書誌事項,還記録着筆者將《江湖集》的一小部分與紅葉山文庫本進行對校並由此發現小出文庫本有校補文字的情況。筆者修改了舊文的校記,還補充了與享和本(後文涉及)對校的内容,這些情況再録如下:

【校正】

第一册

《雪坡小藁》卷二

①《長至書意》詩"莫言舉世無光覺"句"光"(左旁附有朱點、以下省略)→"先"

(紅葉山文庫本、享和本誤作"光")

②《寄遠詞》詩"無足何邊霜月明"句"足何"→"定河"

(紅葉山文庫本、享和本"定何"不誤)

《菊磵小集》

③《訪銛朴翁不遇》詩其二"桑興尋僧入翠微"句"桑"→"乘"

(紅葉山文庫本、享和本,誤作"桑"。享和本上層的墨筆校語云:"敍云:'桑恐乘。'"敍,林檉宇,見下文112頁注①)

④《元日》詩"攙光禮數修人事"句"光"→"先"

(紅葉山文庫本、享和本"先"不誤)

第二册

《梅屋吟》

⑤《関山月》詩"初連明月復嬋娟"句"初"→"祈"

(紅葉山文庫本、享和本"祁"不誤)

⑥《結客少年場》詩"手開二石方"句"方"→"弓"

(紅葉山文庫本、享和本誤作"方")

⑦同詩"揵奏甘泉宫"句"揵"→"捷"

(紅葉山文庫本、享和本誤作"揵")

《北牕詩藁》

⑧《詠懷》詩"梧相淡秋色"句"相"→"桐"

⑨《寄伯成》詩"今來黄葉隨"句"隨"→"墮"

⑩同詩"至宝辞雕鐫"句"鐫"→"鎸"

（紅葉山文庫本、亨和本並不誤）

⑪《梅花》詩“群卉皆與隸”句“與”→“輿”

（紅葉山文庫本、亨和本誤作“與”）

【補字】

⑫《北牕詩藁》之《木犀》詩第十一句“□□不忍替”→“躊躇不忍替”

（紅葉山文庫本、亨和本，留二格白框，未補闕字）

重鈔時難免産生誤字，如②④⑧～⑩那樣的訂正很多（此外還可散見未改的誤字）。有意義的是如①③⑥⑦⑪那样，把許多處底本的誤字也校正了。⑤則可以認爲是當時把校好的正字誤書、一時筆誤的例子。此外，訂正不僅僅是在誤字上欄寫入，還用朱圈注出誤字。例如《北牕詩藁·梅花引》詩的“風流不不肯王謝儔”句中“不”字誤衍，下面的“不”字被加以朱圈以表示删除。不單對校底本，還有校正底本的誤字、補足闕字的例子，那一定是參照别本所作的校正，那時用過什麼版本還未解明[1]。

還有一種《乾隆四庫全書無板本》是滋賀大學教育學部所藏《無名叢書》一百三十一種（按全國漢籍數據庫的書名標記）。以《無名叢書》爲題，可能是因爲此書作爲叢書没有書名的處置做法。因底本没有叢書名，滋賀大學所藏本的重鈔本也就没有叢書名。其所收數達到“一百三十一種”，超過紅葉山文庫本，那是因爲它把《江湖集》的各詩集各算作一種。全國漢籍數據庫著録誤作“89册”，細目列到“第一百十五册　方泉先生詩集三卷”。著録顯示中間册有闕佚，實際根本没有闕佚。從第一一六册以後到第一二四册完存無闕[2]。除漏收《醫藏目録》一卷、《祕傳疹子心法》一卷（與紅葉山文庫本的第八六册

① 上記①到⑪，讀畫齋本不誤。小出文庫本可能用此本校訂，但因讀畫齋本⑫闕字，因此認爲還使用了其他參校本。③和亨和本的“跣云”的批校一致，可能小出文庫、亨和本兩本同樣都認爲句意不通，是因字形相似而造成的譌誤，加以校正。

② 書根的册次墨書“百二十四止”，封面上貼着標籤“壹貳四册之内”。

相當),將紅葉山文庫本到第一二四册爲止所收書全都完整收入[①]。滋賀大學藏本所收的《江湖集》中間册次内容斷絶情況和小出文庫本相同。只是與小出文庫本相比,鈔手筆迹更顯得倉促,誤字訂正頗多。在各册首頁可見以下三種印記:"稽古館"朱文長方印,"彦藩/弘道館/藏書印"朱文長方印,"大津師範學/校書籍縱覽/所藏書之印"朱文方印。"稽古館"是彦根藩寬政十一年(1799)創設的藩校,天保元年(1830)改稱"弘道館"。這些印記顯示此書從彦根藩校流傳到了滋賀大學教育學部的前身大津師範學校。

滋賀大學本《江湖集》十六卷,與紅葉山文庫本中的《江湖集》同樣是編在從第九三册到第一二四册,共録有三十二册。册次據書根處序數而定,但是第九四册的開頭有《江湖集》的目録,首行"江湖集"、次行"卷一"、第三行以下列記所收詩集名和總葉數。原來是第九三册與第九四册的順序顛倒。這是之前在標注編册次序時,將書排錯了順序,又疏於核對目録造成的。前文小出文庫本的校正、補字的舉例中,此本僅②與小出文庫本相同,除此之外全部與紅葉山文庫本相同。因此可以説滋賀大學本校正過的地方比小出文庫本少見。

下文將介紹《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中可見許多鮑廷博加的識語。不難判斷出《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》的底本就是鮑廷博鈔校本。《乾隆四庫全書無板本》除了《江湖集》以外,其他所收書均被冠以《四庫提要》,因而這些書可推測是《四庫全書》(恐怕是文瀾閣本)的重鈔本

---

① 只是册次、册内所收書的排列有異同。在此,將全國漢籍數據庫漏收、《江湖集》所收詩集以外的書籍合併録出(※譌脱、誤衍補正)如下:

第二二—三五册　春秋釋例一五卷　　第三六、三七册　論語意原二卷
第三八册　孟子外書四卷、附録　　第三九—四一册　唐史論談三卷
第七〇、七一册　程氏攷古編一〇卷　　第七二册　洞天清禄集一捲
第七七册　長物編一卷　　第八四、八五册　史載之方二卷
第九四册　雪坡小藁二卷※　　第九五册　梅屋詩集一卷※(融春小藁下重衍)
第九九册　適安藏拙餘藁乙卷一卷※　　第一一六册　臞翁詩集二卷詩評※
第一一六、一一七册　亞愚江淅紀行集句詩七卷
第一一八册　增廣聖宋高僧詩選前集一卷補遺
第一一九册　增廣聖宋高僧詩選後集三卷、增廣聖宋高僧詩選續集一卷
第一二〇、一二一册　野谷詩藁六卷　　第一一二册　退庵先生遺集二卷、瓜廬詩一卷附録
第一二三册　汶陽端平詩雋四卷
第一二四册　静佳龍尋稿一卷、静佳乙藁一卷補遺、山居存藁一卷

(例如開頭的《周易口訣義》等)。把《乾隆四庫全書無板本》所收書的底本研究清楚,在文獻學上有深刻的意義,容待以後考究。下面説説《乾隆四庫全書無板本》的傳來。

大庭脩氏在《篠崎小竹舊藏〈欽定四庫全書拾遺目録〉》[①]中認爲,尾崎雅嘉的《舶來書目》第五卷《欽定四庫全書提要無板書目》是寬政十一年(1799)未六番[②]船輸入的叢書(所收五十九種)的目録,内閣文庫所藏的紅葉山文庫本《乾隆四庫全書無板本》是此後輸入、在文化四年(1807)十二月收藏的完本[③]。紅葉山文庫本的前半部從第一册到第一二四册,後半部的從第一二五册到第二七六册,前後兩部裝訂不同。前半部的封面是淺藍色灑金蠟箋,後半部是淺褐色虎皮箋。可見《乾隆四庫全書無板本》是分爲前後二期輸入日本的。有江户時代末期某氏撰寫的《書儈贅筆》記:

> 寬政十一己未春,應春宫的命令,華人攜來寫本,左記其目録。是四庫全書提要和簡明目録所載的乾隆御祕書。世閒俗稱此書爲無版書。[④]

而從《周易譯義》六卷到《群賢小集(江湖集)》百十二卷、《箴膏肓起廢疾發墨守》三卷止,列有五十七種的書目(此六番船舶來的目録);接着記録:"右之書六番船所攜來,自是以下之書未至";然後揭載了從《隆平紀事》二卷到《鮚培(當作鮚埼)亭集》三十八卷等六十三種的書目(此六番船未至的目録)。可以斷定,小出文庫本和滋賀大學所藏彦根藩舊藏的《乾隆四庫全書無板本》或許是在寬政十一年的第一期輸入本的基礎上的寫本,而不是從紅葉山文庫本重鈔。内閣文庫藏本中另有在第一期輸入僅三年後的享和二年(1802)鈔録的《江湖集》十六卷(闕卷十二以下)二十四册,此本或許也是依據

---

① 大谷篤藏編,《近世大阪藝文叢談》,大阪:大阪藝文會,1973。大庭脩氏的論文,筆者是受南京大學域外漢籍研究所金程宇副教授的指教得知的。

② "未六番"爲商船編號。

③ 同樣的主旨可見於大庭脩氏編《舶載書目》(大阪:關西大學東西學術研究所,1972)的氏撰解題。

④《日本隨筆大成》第1期第6卷,東京:吉川弘文館,1975,343—345頁。

第一期輸入本鈔録的,前文稱“享和本”,是小出文庫本校勘時所用本[1]。

三、《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中鮑廷博的識語

《乾隆四庫全書無板本》所收的《江湖集》十六卷(以下略稱四庫無板本),共有六十五家七十六種詩集[2],包括陳起編《增廣聖宋高僧詩選》前集、後集、續集[3]。其中四十八種詩集可見鮑廷博的識語。十四種詩集迻録了陳起、陳續芸父子的原刊本刊語。以紅葉山文庫本爲基礎,把它們合併加上編號羅列在下面。讀畫齋本的識語、刊語也附記出來(黑底白字的編號表示僅見讀畫齋本的識語。詩集名後的括弧内的斜體數字是附録《乾隆四庫全書無板本〈江湖集〉所收詩集一覽》中的序號。“第×册”表示《乾隆四庫全書無板本》的册次。原刊本刊語上加[　])。

卷一

1 高翥《菊磵小集》〔補遺〕三題四首、殘句一則(*4* 第九三册)(補遺,讀畫齋本增補收于《群賢小集補遺》〈以下略稱《補遺》〉)

[臨安府棚北大街陳宅書籍鋪印行](讀畫齋本同有)

壬寅十一月初三日燈下,宋刻校。

(讀畫齋本作“乾隆壬寅十一月初三日,鐙下宋刻校”)

右菊磵詩一百九首。重見于《中興群公江湖吟藁》者五十八首。《江湖吟藁》録詩一百十五首,除重見此卷外,得詩五十七首,共計詩一百六十六首。又高江村侍郎刻《信天巢遺稿》凡輯詩一百八十八首,除見于二集外,又多詩二十三首,共計詩一百八十九首。今于《咸淳臨安志》

---

① 此本是昌平坂學問所的大鄉良則、加藤維藩、片岡孝幹、乾無必在享和二年(1802)九月到十一月間,用硃筆、藍筆校正的。還有林檉宇(述齋嫡男,名皝,别號培齋)的識語。識語爲“文化癸酉(十年<1813>)嘉平月(十二月)前二日,檉宇讀過”(第一册末《菊磵小集》大尾)、“杪冬(十二月)十六日看過,雪後寒烈,培齋”(第三册末《庸齋小集》大尾)。

② 釋斯植《采芝集》《采芝續藁》、許棐《梅屋詩藁》《融春小綴》《梅屋三藁》《梅屋第四藁》、武衍《適安藏拙餘藁》《適安藏拙餘藁乙卷》、俞桂《漁溪詩藁》《漁溪乙藁》、朱繼芳《静佳龍尋稿》《静佳乙藁》各自單獨計算爲一種。

③ 本文末尾附録的《乾隆四庫全書無板本〈江湖集〉所收詩集一覽》中記載有細目。

得詩四首，凡詩一百九十三首。知不足齋鮑廷博識。（讀書齋本闕此跋）

[2] 鄒登龍《梅屋吟》（5 第九四册）

甲申正月十二日，查初白本勘過。

壬寅十一月初四日，雨窗宋刻校。

（讀書齋本闕前則，後則作"乾隆壬寅十一月初四日，雨窗宋刻校"）

[3] 佘觀復《北牕詩藁》（6 第九四册）

乾隆戊寅六月，傳花山馬氏道古樓本于錢塘黄氏（黄樹谷）廣／（提行低一格）仁義學。

甲申正月十二日，查初白本勘過。再從汪西亭本校正／（提行低二格）次。

乙酉十二月，陸鍾輝選本勘定四首。

壬寅十一月初五日，宋刻校。

（讀書齋本僅存第四則，作"乾隆壬寅十一月初五日，雨窗宋刻校"）

[4] 趙崇鉘《鷗渚微吟》（7 第九四册）

舊鈔借失，此從郁氏本補寫。乙酉十二月初十日誌。

壬寅十二月初三日，嘉禾舟中宋刻校。

（讀書齋本並闕）

[5] 朱南杰《學吟》（8 第九四册）

甲申正月十二日，查初白本勘過。

壬寅十一月初九日，宋刻校正。

（讀書齋本并闕）

[6] 王琮《雅林小藁》（9 第九四册）

甲申正月十二日，查初白本重勘。

乙酉十二月十二日，陸氏選本勘七首。

丙戌二月初七日，詩存勘過。

壬寅十一月初五日，宋刻勘。

（讀書齋本僅存第四則，作"乾隆壬寅十一月初五日宋刻校"）

卷二

7 陳起《芸居乙藁》(12 第九五册)

甲申正月十三日,查初白本勘過。

丙戌二月初九日,郁氏東嘯軒本重勘于蘆渚寓/(提行低一格)舍。

壬寅十一月初二日燈下,宋刻校。

(讀畫齋本並闕)

8 吴仲孚《菊潭詩集》(13 第九五册)(補遺四首,讀畫齋本收于《補遺》)

丙戌二月初九日,郁氏東嘯軒本勘于蘆渚寓舍。

仲孚字信夫,見《前賢小集拾遺》。《詩存》作吴惟信。

(讀畫齋本並闕)

9 沈説《庸齋小集》(14 第九五册)

甲申正月十二日,查初白本勘過。

丙戌二月初七日,汪西亭本勘過。

壬寅十二月十一日,宋刻校正。

(讀畫齋本並闕)

10 釋永頤《雲泉詩集》(15 第九六册)

丙戌二月初九日,東嘯軒本重勘于蘆渚寓舍。

(讀畫齋本闕)

11 王同祖《學詩初藁》(16 第九六册)

甲申正月十三日,查初白本勘過。

丙戌二月初八日蘆渚寓舍,從郁氏東嘯軒本勘一過。

(讀畫齋本並闕)

12 陳允平《西麓詩集》(17 第九六册)

[臨安府睦親坊南棚前北陳宅書籍鋪印](讀畫齋本同有)

乾隆癸未十一月二十四日鑪鎮别業,查氏本勘一過。

　　丙戌正月廿八日,樊榭山房本重勘于蘆渚别業。

　　壬寅十一月十四日,宋刻校正。

(讀畫齋本僅存第三則,作"乾隆壬寅十一月十四日,宋刻校正")

卷三

13 何應龍《橘潭詩藁》(18 第九七册)

甲申正月十三日鐙下,查初白本勘于知不足齋。

九月二十三日陸選本校。

(讀畫齋本僅存第一則,作"乾隆甲申正月十三日,初白菴本勘於知不足齋")

⑭ 毛珝《吾竹小藁》(*19*第九七册)

[臨安府棚北大街睦親坊南陳解元書籍鋪刊行](在序末。讀畫齋本同有)

乾隆二十八年癸未十一月二十三日燈下,查本勘。

壬寅十一月初五日校。

(讀畫齋本僅存第一則,作乾隆壬寅十一月初五日,宋刻校正)

⑮ 鄧林《皇荂曲》(*20*第九七册)

乾隆癸未十月初二日,從樊榭先生藏本校勘一過。

初五日早,再從趙荷村(趙起杲)先生本是正。

十一月二十三日,查本勘一過,即趙本所自出也。

壬寅十一月十四日,宋刻校定。

(讀畫齋本僅存第四則,作"乾隆壬寅十一月十四日,宋刻校於知不足齋")

⑯ 許棐《梅屋詩藁》(*21*第九八册)

乾隆癸未十一月初三日,查本勘畢。

(讀畫齋本闕)

⑰ 許棐《融春小綴》(*22*第九八册)

乾隆癸未十一月初三日鐙下,查本刊。(見"巫説"後)

乾隆癸未十一月初三日鐙下,查本勘。(在尾題後)

(讀畫齋本並闕)

⑱ 胡仲参《竹莊小藁》(*23*第九八册)

乾隆甲申正月十二日,查初白本勘過。

丙戌正月廿有七日,厲樊榭本重校。

壬寅十二月初五日,舟次杉青閘,宋刻校正。

(讀畫齋本存第三則,作"乾隆壬寅十二月初五日,舟次杉青閘,宋刻校")

⑲ 許棐《梅屋第四藁》(*25* 第九八册)

乾隆癸未十一月初三日鐙下,查本勘完。

(讀書齋本闕)

卷四

⑳ 陳鑒之《東齋小集》(*26* 第九九册)

乾隆二十八年癸未十一月二十五日,查本勘畢。

丙戌正月二十七日,得樊榭先生藏丞(當作本)重校于蘆渚寓舍。

壬寅十二月初五日,舟次衫(當作杉)青閘,宋刻校。　宋本□上刻剛父二字。

(讀書齋本僅存第三則,作"乾隆壬寅十二月初五日,舟次杉青閘,宋刻校")

㉑ 施樞《芸隱勌游藁》(*27* 第九九册)

乾隆甲申二月十三日午前,查本勘于貞復堂。

乾隆四十七年壬寅十一月十六日,宋刻校。

(讀書齋本並闕)

㉒ 徐集孫《竹所吟藁》(*28* 第一〇〇册)

乾隆二十八年癸未十一月二十五日,從查本勘訖。

丙戌正月廿八日,厲本勘于蘆渚寓舍。

(讀書齋本有一則云:乾隆壬寅十一月初九日,宋刻勘於知不足齋。)

㉓ 施樞《隱横舟藁》(*29* 第一〇〇册)　有批校五處

鮑云:"宋刻此序,每行十八格,上空二格,一行十六字。係横舟自/書,最爲精雅,惜未勾摹耳。"(在施樞自序末。二行每行空一格)

乾隆二十八年癸未仲冬二十有五日,查本勘于盧鎮。

丙戌正月廿有八日午起,厲樊榭本校于蘆渚寓舍。

壬寅十一月初九日,宋刻校。

(讀書齋本並闕)

㉔ 吴汝弌《雲卧詩集》(*30* 第一〇〇册)

乾隆壬午長至日,校寫畢。按先生名汝弌,/他本皆同。宋詩紀事作汝式,豈樊榭/臆改耶。秋室余集附誌。

壬寅十一月初三日,宋本校。

（讀畫齋本並闕）

25 武衍《適安藏拙餘藁》（31第一〇〇册）（原序勾摹）

乾隆癸未十一月二十六日，查本勘于居易軒。

壬寅十一月初十日，宋刻校。

［臨安府棚北大街睦親坊南陳解元書籍鋪刊行］（在尾題後）

（讀畫齋本並闕）

26 武衍《適安藏拙餘藁乙卷》（32第一〇〇册）（原序勾摹）

癸未十一月二十六日，查本勘于居易軒。

壬寅十一月初十日，宋刻校。

（讀畫齋本存後則，作"乾隆壬寅十一月初十日，宋刻校於知不足齋"。在尾題前）

［臨安府棚前北睦親坊南陳解元書籍鋪刊行］（在尾題後）

（讀畫齋本亦有，在尾題空一行後）

卷五

27 高似孫《疎寮小集》〔補遺〕七首（33第一〇一册）（補遺，讀畫齋本未收）

甲申正月十二日，查初白本重勘。

壬寅十一月初五日，雨窗校。　宋刻止此一卷，卷首疎寮小／（低一格）集下有卷第一三字，知所録不止于此，而佚者多矣。

（讀畫齋本闕前則，尾題後空一行有"乾隆壬寅十一月初五日，宋刻校，廷博"，一行十五字）

28 葉紹翁《靖逸小集》〔補遺〕三首殘句一則（34第一〇一册）（補遺，讀畫齋本收于《補遺》）

甲申正月十二日，查本重勘。（在補遺前）

（讀畫齋本闕）

29 張弋《秋江煙草》（35第一〇一册）（讀畫齋本《補遺》從《貴耳集》收《寄秋塘》一首，無板本未收）

壬寅十一月初三日，燈下宋刻校。（在原跋後）

（讀畫齋本尾題前有"乾隆壬寅十一月初三日，燈下宋刻校"，一行十五字。《貴耳集》……五行七十八字，收于《補遺》注）

30 張至龍《雪林删餘》〔補遺〕《有所思》一首（36第一〇一册）（補遺，讀畫

齋本《補遺》未收）

［臨安府棚北大街睦親坊南陳解元書籍鋪刊印］（在自序後）

（讀書齋本同有）

乾隆二十八年歲次癸未十一月二十有六日，查氏本勘于蘆渚。

（讀書齋本闕）

31 杜旃《癖齋小集》附《諸杜文》（37第一〇二册）

乾隆癸未十月五日，荆樹山房（趙起杲書室）鈔本是正一過。

十一月二十六日，海昌查氏本重勘于魚（當作淥）飲軒。查本 /（提行）即趙氏本所從出也。

壬寅十一月初三日，宋刻校。宋刻止此。（並在本文末）

（讀書齋本，本文末與尾題之间有"乾隆壬寅十一月初三日宋刻校"，一行十三字，闕前二則）

32 劉仙倫《招山小集》〔補遺〕詩，四題五首；詞，八調十首（38第一〇二册）

（補遺，讀書齋本收于《補遺》，未收《木芙蓉》詩<從《全芳備祖》録>）

甲申正月十三日，查初白本重勘。

乙酉十二月十四日，郁本勘。

壬寅十一月初八日，宋刻校定。

（讀書齋本闕前二則，尾題後有"乾隆壬寅十一月初八日，知不足齋宋刻校定□<空一格>廷博"，一行二十字）

33 嚴粲《華谷集》（39第一〇二册）（讀書齋本未收）

乾隆甲申上燈夜，挑燈從查初白本校一過。

乾隆辛亥秋九月廿五日，從宋刻《中興群公吟藁》校一過。

卷六

34 黄文雷《看雲小集》（40第一〇三册）

甲申二月初二日，查初白本勘。

《永樂大典》補詩四十首，辛丑七月十四日記。

壬寅十一月初八日，宋刻校定。宋刻每行只十六字，每 /（提行低一格）頁仍十行。

（讀書齋本並闕）

35 薛嵎《雲泉詩》附小傳(44 第一〇四册)(小傳,讀書齋本未收)

乾隆辛巳十月廿六日,傳振綺堂本并校(據讀書齋本,在尾題前。四庫無板本未見)

四庫無板本的趙汝回序末有勾摹二印(讀書齋本無)

卷七

36 葛天民《葛無懷小集》(45 第一〇五册)

乾隆癸未九月,借汪氏振綺堂本寫□(空一格)廷博。

(據讀書齋本,在尾題後。四庫無板本未見)

37 張良臣《雪牕小集》〔補遺〕(49 第一〇六册)(補遺,讀書齋本收于《補遺》)

乾隆壬寅十二月初五日,宋刻校正。

(據讀書齋本,在尾題前。四庫無板本未見)

38 張藴《斗野藁支卷》(50 第一〇六册)

乾隆壬寅十一月初十日,宋刻校定□(空一格)廷博。

(據讀書齋本,在尾題前。四庫無板本未見)

39 黄大受《露香拾藁》(51 第一〇六册)

乾隆壬寅十一月初六日,鐙下宋刻校於知不足齋。

(據讀書齋本,在尾題前。四庫無板本未見)

卷八

40 林希逸《竹溪十一藁詩選》(52 第一〇七册)

[臨安府棚北大街睦親坊南陳解元宅書籍鋪刊行](在尾題後)

(讀書齋本同有)

乾隆二十九年甲申二月十一日,鐙下查初白本/(提行)勘于貞復堂。

乾隆四十七年壬寅十一月十二日,宋刻校定。(並在尾題後)

(讀書齋本尾題後存後則,作"乾隆壬寅十一月十二日,宋刻校定□<空一格>廷博")

41 敖陶孫《臞翁詩集》、《詩評》(53 第一〇七、一〇八册)

乾隆甲申二月十二日,查初白本勘于貞復堂。

壬寅十一月十一日,燈下宋刻校。

(讀書齋本存後則)

42 朱繼芳《静佳龍尋稿》(54 第一〇八册)

甲申二月十三日,查初白本勘于貞復堂。

(讀書齋本闕)

43 朱繼芳《静佳乙藁》〔補遺〕一首(55 第一〇八册)(補遺,讀書齋本收于《補遺》)

甲申二月十三日,查初白本勘于貞復堂。

(讀書齋本作"乾隆甲申二月十三日,初白菴本校於知不足齋,廷博")

44 陳必復《山居存藁》(56 第一〇八册)

[臨安府棚北大街睦親坊南陳解元宅書籍鋪刊行]

(據讀書齋本,在序後)

乾隆壬寅十一月初十日,宋刻校於知不足齋。

(據讀書齋本,在尾題後。四庫無板本並未見)

卷九

45 林尚仁《端隱吟藁》(57 第一〇九册)

乾隆壬寅十一月十二日,宋刻校於知不足齋。

(據讀書齋本,在尾題後。四庫無板本未見)

46 劉翼《心游摘藁》(59 第一〇九册)

[臨安府棚北大街睦親坊南陳解元書籍鋪刊行]

乾隆壬寅十一月十二日,宋刻校正。

(據讀書齋本,並在尾題後。四庫無板本並未見)

47 樂雷發《雪磯叢藁》五卷(60 第一〇九册)

乾隆丙戌三月二十四日,得閑居士補抄于蘆浦寓廬 / (提行低一格)徐文惠公集附録有樂雷發長歌,當補入。

(讀書齋本闕)

48 戴復古《石屏續集》四卷(62 第一一〇册)

[臨安府棚北大街 / 陳宅書籍鋪印行](在卷四末)

(讀書齋本同有,爲小字雙行)

卷十

49 葉茵《順適堂吟藁》甲集(63 第一一一册)

癸未十一月廿六日,查本勘。

壬寅十一月十二日，宋刻校。

（讀書齋本並闕）

50 葉茵《順適堂吟藁》乙集（63 第一一一册）

乾隆癸未十一月二十六日，大雪呵凍，查氏本勘一過。查本止此，無丙丁／（提行低一格）諸集。

　　壬寅十一月十三日晨起，微雪呵凍，宋刻校。

（讀書齋本並闕）

51 葉茵《順適堂吟藁》丙集（63 第一一一册）

乾隆四十七年壬寅十一月十三日，宋刻校定。

（讀書齋本闕）

52 葉茵《順適堂吟藁》丁集（63 第一一二册）

乾隆四十七年壬寅十一月十三日，宋刻校。□（空一格）宋刻丁戊二集皆九／（提行低一格）行，行十八字。

（讀書齋本闕）

53 葉茵《順適堂吟藁》戊集（63 第一一二册）

乾隆四十七年十一月十三日，宋刻校。

（讀書齋本作“乾隆壬寅十一月十三日，宋刻校於知不足齋□<空一格>廷博”）

54 劉過《龍洲道人詩集》（64 第一一二册）

［臨安府棚北大街睦親坊南陳宅書籍鋪刊行］（在尾題後）

（讀書齋本在尾題後）

乾隆壬寅十一月十三日，宋刻校。

（讀書齋本作“乾隆壬寅十一月十三日，宋刻校於知不足齋□<空一格>廷博”。在尾題前）

卷十一

55 林同《林同孝詩》（65 第一一三册）

［臨安府棚北大街睦親坊南陳解元宅書籍鋪刊行］（在劉克莊序後）

（讀書齋本同有）

宋板原本在錢塘吴石倉家。此從趙谷林處／傳抄。海内得傳抄本者，

惟揚州馬嶰谷,天津/查心穀而已。□(空一格)此松石(黄樹谷)先生題詞,因借校録/之。(前有林同小傳。讀書齋本並闕)

56 李龏《梅花衲》(66第一一四册)

[臨安府棚北大街睦親坊南陳宅書籍鋪印](在劉宰序後)

(讀書齋本同有)

[臨安府棚北大街睦親坊南陳解元書籍鋪刊行](在自跋後)

(讀書齋本同有)

57 李龏《剪綃集》上下卷(67第一一四册)

[臨安府棚北大街陳解元書籍鋪印行](在尾題後)

(讀書齋本同有)

(低三格)甲申二月十六日,查初白本重勘于貞復堂。

(讀書齋本闕)

卷十二

58 姜夔《白石道人詩集》集外詩、詩説序(68第一一五册)(讀書齋本增補《詩説》、附録《諸賢酬贈詩》,末云:乾隆乙巳六月十四日,知不足齋續録。集外詩收于《補遺》)

[臨安府棚北大街/陳宅書籍鋪刊行](在又序後)

(讀書齋本闕)

59 周文璞《方泉先生詩集》三卷(70第一一六册)

乾隆癸未十一月初五日,鐙下查本勘過。(在卷一末)

乾隆癸未十一月二十三日,查本勘訖。(在卷二末)

(讀書齋本並闕)

卷十三

60 紹嵩《亞愚江浙紀行集句詩》七卷(71第一一七、一一八册)

嘉熙改元丁酉良月/師孫奉直命工刊行。(卷七尾題後)

(讀書齋本同有)

※讀書齋本録陳應申跋,四庫無板本闕。讀書齋本後語,四庫無板本見于書前勾摹,闕刻印(讀書齋本有刻印五印)。

卷十四

61 陳起編《增廣聖宋高僧詩選前集》(72第一一九册)

壬寅十一月初五日，雨窗宋刻校。宋刻□上題作宋僧甲。／(提行低一格)此所謂九僧詩集也。元有陳充序。凡一百九篇，今溢出／(提行平擡)二十七篇。蓋所謂增廣僅此耳。惜陳序不可得見矣。(在大尾)

(讀畫齋本闕)

62 陳起編《增廣聖宋高僧詩選續集》(72第一二〇册)

乾隆丙戌正月二十七日，從別本勘完，蘆渚借一軒識。

壬寅十一月初六日，宋刻校定。(並在尾題後)

(讀畫齋本存後則，作"乾隆壬寅十一月初六日，宋刻校於知不足齋□<空一格>廷博")

※《補遺(讀畫齋本作高僧詩補遺)》題下，讀畫齋本有"汲古閣輯録"，四庫無板本無此五字。

《補遺》末有(余)蕭客跋。末云：乙未冬初，假滋蘭堂(朱奐)本録出，立春前一日，蕭客書。(讀畫齋本闕此跋)

四庫無板本配爲《前集》、《補遺》、《後集》、《續集》。讀畫齋本爲《前集》、《後集》、《續集》、《高僧詩補遺》。

63 吳淵《退菴先生遺集》上下卷(73第一二〇册)

乾隆戊寅六月，傳花山馬氏道古樓本。

庚戌九月十三日，燈下取舊本重勘。(並在大尾)

(讀畫齋本並闕)

卷十五(紅葉山文庫本誤册次，以卷十六配于卷十五前)

64 周弼《汶陽端平詩雋》四卷(75第一二三册)

[臨安府棚北大街陳解元書籍鋪印行](在李龏序後)

(讀畫齋本同有)

乾隆癸未十月，假趙荷村太守荆樹山房本是正，廷博。

(據讀畫齋本，在卷四尾題後。四庫無板本闕)

卷十六

65 趙汝鐩《野谷詩藁》六卷第六卷(74第一二二册)

乾隆國慶年，假知不足齋本校録于竹崧盦。(在卷六大尾)

(讀畫齋本闕)

以上列出的是四庫無板本和讀畫齋本《江湖集》中鮑廷博識語、陳宅書籍鋪原刊記。末尾《野谷詩藳》的識語不是出自鮑廷博,而是與鮑氏交往親密的趙魏。趙魏(字洛生,號晉齋。乾隆十一年<1746>—道光五年<1825>),浙江仁和人。"竹崦盦"是他的藏書室名[①]。從65識語可知,四庫無板本《江湖集》是在"乾隆國慶年(或許是乾隆在位周甲六十年<1795>)"趙魏借鈔自鮑廷博鈔校本的重鈔本[②]。趙魏在嘉慶元年(1796)二月向鮑廷博借鈔了《江湖後集》二十四卷,現今此本收藏在北京大學圖書館[③]。從四庫無板本的識語中可見,趙魏先是向鮑氏借録了《江湖集》,又借録共五卷的《前賢小集拾遺》,最後鈔録了《江湖後集》。因此可知他從知不足齋本鈔録並完善藏有上述三集。《前賢小集拾遺》的鈔録情況見下文。

除《江湖集》以外的四庫無板本中鮑廷博和趙魏的識語,順便迻録如下:

第一九九、二〇〇册　《鉅鹿東觀集》十卷　大尾

【鮑識】乾隆丙午七月初十日,宋本校于烏鎮寓館。

第二〇一、二〇二册　《群公吟藳戊集》七卷　大尾

【趙識】乾隆國慶九月小盡日,借知不足齋本校録。

第二二四、二二五册　《前賢小集拾遺》五卷　大尾

【鮑識】乾隆四十七年十一月十五日,宋刻校定。

【趙識】乾隆國慶年十一月,從知不足齋借録于竹崦盦。

第二三五册　《石學士集》一卷附録一卷　附録第九葉末

【趙識】乾隆六十年九月廿四日,知不足齋本校録。

第二三七册　《洪龜父集》二卷　大尾

【鮑識】乾隆己酉仲冬,借沈比部叔埏本對録。

庚戌四月初十日,晨起重校改正五字。

---

① 關於趙魏,參照了鄭偉章,《文獻家通考》,北京:中華書局,462、463頁。鮑、趙的交往可見劉尚恒《鮑廷博年譜》(合肥:黄山書社,2010)乾隆三十五年(1770)到嘉慶十九年(1814,鮑卒世)條。

② 陳先行等《中國古籍稿鈔本圖録·稿本》(上海:上海書店,2009,126頁)收録的趙魏手稿本《竹崦盦金石目録》與四庫無板本《江湖集》筆跡明顯相異,可見四庫無板本《江湖集》是重鈔本。

③ 劉尚恒,《鮑廷博年譜》,合肥:黄山書社,2010,173頁。

乾隆六十年歲次乙卯八月初四日,□(空一格)閣本校正,
補詩四種。鮑廷博識。

【趙識】乾隆國慶之歲八月十九日,借知不足齋正對録一過("齋正"
之閒或有譌脱)。

下面爲了明瞭鈔校的順序,把鮑廷博的識語按編年順序列記出來(讀畫齋本中的識語加括弧。僅列出編號、詩集名。月日不明確時,放入該年的末尾)。

乾隆二十三年戊寅(1758)　鮑廷博三十一歲

六月　3《北牕詩藁》、63《退菴先生遺集》

乾隆二十六年辛巳(1761)　三十四歲

十月　(35《雲泉詩》)

乾隆二十七年壬午(1762)　三十五歲

長至日(五月二十九日)　23《雲卧詩集》

乾隆二十八年癸未(1763)　三十六歲

九月　(36《葛無懷小集》)

十月二日　15《皇荂曲》

十月五日　31《癖齋小集》

十月　(64《汶陽端平詩雋》)

十一月三日　16《梅屋詩藁》、17《融春小綴》、19《梅屋第四藁》

十一月五日　59《方泉先生詩集》

十一月二十三日　14《吾竹小藁》、15《皇荂曲》、59《方泉先生詩集》

十一月二十五日　20《東齋小集》、22《竹所吟藁》、23《芸隱横舟藁》

十一月二十六日　25《適安藏拙餘藁》、26《適安藏拙餘藁乙卷》、30《雪林删餘》、31《癖齋小集》、49《順適堂吟藁》甲集、50《順適堂吟藁》乙集

乾隆二十九年甲申(1764)　三十七歲

正月十二日　2《梅屋吟》、3《北牕詩藁》、5《學吟》、6《雅林小

藁》、9《庸齋小集》、18《竹莊小藁》、27《疎寮小集》、28《靖逸小集》

正月十三日　7《芸居乙藁》、11《學詩初藁》、13《橘潭詩藁》、32《招山小集》

二月二日　34《看雲小集》

二月十一日　40《竹溪十一藁詩選》

二月十二日　41《臞翁詩集》、《詩評》

二月十三日　21《芸隱勸游藁》、42《静佳龍尋稿》、43《静佳乙藁》

二月十六日　57《剪綃集》

九月二十三日　13《橘潭詩藁》

月日未詳　33《華谷集》

乾隆三十年乙酉(1765)　三十八歲

十二月十日　4《鷗渚微吟》

十二月十二日　6《雅林小藁》

十二月十四日　32《招山小集》

十二月　3《北牕詩藁〉

乾隆三十一年丙戌(1766)　三十九歲

正月二十七日　18《竹莊小藁》、20《東齋小集》、62《增廣聖宋高僧詩選續集》

正月二十八日　12《西麓詩集》、22《竹所吟藁》、23《芸隱横舟藁》

二月七日　6《雅林小藁》、9《庸齋小集》

二月八日　11《學詩初藁》

二月九日　7《芸居乙藁》、8《菊潭詩集》、10《雲泉詩集》

三月二十四日　47《雪磯叢藁》

乾隆四十六年辛丑(1781)　五十四歲

七月十四日　34《看雲小集》

乾隆四十七年壬寅(1782)　五十五歲

十一月二日　7《芸居乙藁》

十一月三日　1《菊磵小集》、24《雲卧詩集》、29《秋江煙草》、31《癖

齋小集》

十一月四日　[2]《梅屋吟》

十一月五日　[3]《北牕詩藁》、[6]《雅林小藁》、[14]《吾竹小藁》、[27]《疎寮小集》、[61]《增廣聖宋高僧詩選前集》

十一月六日　[62]《增廣聖宋高僧詩選續集》、(【39】《露香拾藁》)

十一月八日　[32]《招山小集》、[34]《看雲小集》

十一月九日　[5]《學吟》、[22]《竹所吟藁》、[23]《芸隱橫舟藁》

十一月十日　[25]《適安藏拙餘藁》、[26]《適安藏拙餘藁乙卷》、(【38】《斗野藁支卷》)、[41]《詩評》、(【44】《山居存藁》

十一月十一日　[41]《臞翁詩集》、《詩評》

十一月十二日　[40]《竹溪十一藁詩選》、(【46】《端隱吟藁》)、(【46】《心游摘藁》)、[49]《順適堂吟藁》甲集

十一月十三日　[50]《順適堂吟藁》乙集、[51]《順適堂吟藁》丙集、[52]《順適堂吟藁》丁集、[53]《順適堂吟藁》戊集、[54]《龍洲道人詩集》

十一月十四日　[12]《西麓詩集》、[15]《皇荂曲》

十一月十六日　[21]《芸隱勌游藁》

十二月三日　[4]《鷗渚微吟》

十二月五日　[18]《竹莊小藁》、[20]《東齋小集》、(【37】《雪牕小集》)

十二月十一日　[9]《庸齋小集》

乾隆五十年乙巳(1785)　五十八歲

六月十四日　([58]《白石道人詩集》)

乾隆五十五年庚戌(1790)　六十三歲

九月十三日　[63]《退菴先生遺集》

乾隆五十六年辛亥(1791)　六十四歲

九月二十五日　[33]《華谷集》

從此識語編年可知鮑廷博對《江湖集》所收詩集的鈔校,自乾隆二十三年(1758)三十一歲始,到乾隆五十六年六十四歲止;四十歲時有中斷,前後陸續

有三十四年。嘉慶十九年(1814)鮑廷博八十七歲時逝世。《江湖集》各集鈔校歲月處於他生涯的中間期。《江湖集》識語象徵着他孜孜不倦從事古籍鈔録校勘的一生。鮑廷博的事跡,劉尚恒氏在其《鮑廷博年譜》(合肥:黄山書社,2010)有詳述,但是關於鮑廷博記《江湖集》各詩集中的識語,包括讀畫齋本的序文都毫無言及。劉氏儘管可能難以看到四庫無板本,但至少應將讀畫齋本的識語、序文引録作爲他的事跡撰録到年譜中[1]。

四、鮑廷博《江湖集》鈔校的底本與參校本

前章所示鮑廷博《江湖集》識語的編年顯示鮑氏的校勘大約集中在三個時期。第一期是乾隆二十八年(1763)十一月到翌年一月、二月。第二期是從乾隆三十年(1765)十二月到翌年二月。第三期是乾隆四十七年(1782)十一月、十二月。我们先討論這三次校勘所用的底本,然後在談談其參校本。

關於由鮑氏校勘的《江湖集》之底本,在讀畫齋本顧氏序有言及。本文開頭所引用的讀畫齋本的凡例説明:讀畫齋本的底本是鮑廷博本。雖然就鮑本的成立所陳述的内容有重複之處,筆者不厭其冗長,在此處將鮑廷博序的全文分二段摘録如下:

> 右南宋陳起編刻《江湖群賢小集》,借鈔於汪氏振綺堂【小字雙行原注(下同):主人諱憲,字千波,號漁亭,錢塘人】。汪本傳自瓶花齋吴氏【主人諱焯,字尺鳧,號繡谷,又號鷘籠生,錢塘人】,其傳録始末,繡谷述之詳矣。其云:"曹楝亭所得宋刻,歸之郎温勤。今見於家石倉書舍者。"温勤爲三韓郎中丞、廷極,石倉則錢塘吴允嘉、志上也。宋刻最爲温勤寶愛,常置座右,朝夕把玩。郎卒於官署,家人將并其平生服御燼之以殉。時石倉在郎幕,倉卒閒手百餘金,賄其家僮,出之烈焰中,攜歸祕藏。非

---

① 周生傑、季秋華輯《鮑廷博題跋集》(《浙江文叢》之一,杭州:浙江古籍出版社,2012)都根本未收《江湖集》各集的題識,僅轉引費君清氏論文《〈南宋群賢小集〉彙集流傳經過揭祕》所録的在《讀畫齋叢書》中《南宋群賢小集》冒頭的鮑廷博的序文(《鮑廷博題跋集》,本人由金程宇氏惠贈而得)。在《題跋集》之前,季秋華氏所著《知不足齋序跋題記集録》(北京:國家圖書館出版社,2010)也絲毫未記載《江湖集》有關的内容,只不過從《木犀軒藏書題記及書録》(北京:北京大學出版社,1985)摘録出北京大學圖書館所藏的李盛鐸舊藏知不足齋鈔本《江湖後集》題識三則的内容。

至好不得一見也。石倉没,家人不之貴,持以求售。厲徵君鶚得之以歸維揚馬氏(馬曰琯、曰璐兄弟)小玲瓏山館。乾隆壬辰仲冬,予於吴門錢君景開書肆見之驚喜,與以百金。不肯售,許借。校讐才及三之一,匆匆索去以售汪君雪礓(畬)。不數年雪礓客死金閶,平生所藏書盡化爲雲煙。而是書遂不可蹤跡矣。宋刻實六十家,裝二十八册。繡谷云僅得其半。蓋爾時石倉老人不肯全出示之耳。

由以上内容可見,鮑氏《江湖集》從汪憲的振綺堂本重鈔,汪本又來自瓶花齋吴焯本。吴焯是從宋版《江湖集》傳來。簡略圖示如下:

曹寅→郎廷極→吴允嘉→厲鶚→馬曰琯、曰璐兄弟的小玲瓏山館→吴門書肆的錢景開→汪畬(鮑氏説汪死後宋版蹤跡不明。其實現存臺灣"國家圖書館")

鮑廷博在乾隆壬辰(三十七年<1772>)仲冬,借了錢景開所有的宋本進行過校勘這一傳來過程敍述值得重視。不過,正確年代不是乾隆壬辰,當是壬寅(四十七年<1782>)。關於此處干支的訂正和當時的校勘,待後論述。宋刻本曾歸吴允嘉之事也可見於四庫無板本《江湖集》的55林同《林同孝詩》(*65*第百十三册)的識語,記録云:"宋板原本在錢塘吴石倉家。此從趙谷林處傳抄。海内得傳抄本者,惟揚州馬嶰谷、天津查心穀而已。"查爲仁(字心穀)與人合撰有《絶妙好詞箋》,自撰《蓮坡詩話》,因此而知名。這則識語僅見録於四庫無板本,説到查爲仁和馬曰琯(號嶰谷)都藏有傳鈔本,這一信息是其他資料没有的。

吴焯本是鮑廷博本的祖本,它的成立鮑氏的序文没有言及。但吴焯"雍正乙巳(三年<1725>)除夕"撰寫的序(讀畫齋本所收)有大概的記録。吴焯所見的是"秀水朱氏(朱彝尊)本、花谿徐氏(徐炯)本、花山馬氏(馬思贊)本",都是"各不相同"的本子,吴焯"搜求不下十年,始彙其全",和趙谷林(趙昱)一起校勘而成。汪氏本是從此吴焯本鈔得,鮑廷博本又是汪氏本的重鈔,這些過程已經論説過多次。

下段可見鮑廷博重鈔本的成書經過。

予鈔是書,在乾隆辛巳之春。維時亟於成書,友人二嚴昆季【兄果,

字敏達。弟誠,字力闇】、姚君竹似【家賢,字官之】、潘君德園【庭筠,字蘭垞】、郁君潛亭【禮,字佩先】俱踴躍助予,手鈔録成。思請善書者人書一卷,重梓以行。事重費煩,時作時輟,因循迄今,汗青未就,彈指遂四十餘年矣。一日石門顧君松泉在予案頭見之,力任開雕,期年蕆事。鏤刻之工,較宋刻爲尤勝。復就(提行單擡)文瀾閣恭録(提行雙擡)《欽定四庫全書》中《江湖後集》附焉。是書更無遺憾矣。所惜敏達、力闇、潛亭俱先後謝世,不及快覩其成。而予猶得與竹似、德園諸君舊雨重聽,新編共讀,晚年樂境何似逾茲。歎息之餘,又不覺掀髯自慰也。(平擡)嘉慶辛酉(六年,1801)七夕,歙鮑廷博識於知不足齋。

鮑廷博在乾隆辛巳二十六年(1761)春,爲急於鈔録《江湖集》,在五位友人的助鈔下得以完成。本文前章有録35《雲泉詩》、36《葛無懷小集》的識語可見借鈔自振綺堂本。只是前者是乾隆二十六年十月,後者是乾隆癸未二十八年,兩處記録不一致。重鈔汪氏振綺堂本是乾隆二十六年春開始,也許需要較長時間。又,通覽識語,可見重鈔《江湖集》所收詩集的活動最早是在"乾隆戊寅(二十三年)六月",用到的是花山馬氏(馬思贊、字寒中。? —約1724<雍正二年>)的道古樓本(參見 3《北牕詩藁》、63《退菴先生遺集》中有的識語)①。因此可以把上記序文所説的在乾隆二十六年重鈔,理解爲集中借鈔汪氏振綺堂本的時期。

鮑廷博期待將經友人協力而鈔得的《江湖集》出版,但是經過四十餘年未能如願。最終經顧修的帮助得以付梓刊行,並把文瀾閣《四庫全書》本的《江湖後集》也附録在後。五位助鈔的友人中三位已經離世,鮑氏與尚在世的二位老友有生之年終于讀到此書,喜不自禁,感慨万千。序文以此作結。

讀畫齋本的此序文,除了説到鮑廷博借助友人重鈔,經四十餘年後由顧修出版外,没有言及期間校勘的情形。《江湖集》在鈔録完成後,並没有被擱置起來,本文前章就羅列了許多校勘識語,由此確知鮑氏加以種種的校勘。通覽這些校勘識語發現鮑氏的校勘可分爲三期。第一期,主要用"查本"校勘。"查本"又稱"查初白本""查氏本",即查慎行所藏本。查慎行(順治七年

① 因爲《江湖集》鈔録的底本基本是振綺堂本,序文未言及是依據道古樓本傳鈔。

<1650>—雍正五年<1727>),號初白,清初著名詩人、藏書家。查氏藏有記録着陳氏原刊本刊語的《江湖集》鈔本。此事可見於《瀛奎律髓彙評》卷二十,劉潛夫《落梅》詩的評論:"《江湖集》,今名《宋人小集》,乃鈔本。余于癸巳(康熙五十二年<1713>)冬購得之。尚有'棚北大街睦親坊陳解元書坊刊印'字樣。"[1]

鮑廷博用查氏本校勘時,查慎行已逝世三十六年,"查初白本"當爲舊藏。查慎行的藏書由其孫查岐昌(字石友)繼承[2]。加有查岐昌手識的《宋名家小集》(《江湖集》的别名)九十九卷十八册現收藏在臺灣的"國家圖書館"。查岐昌的手識收録在《"國立中央圖書館"善本題跋真跡》(臺北:"國立中央圖書館",1981)。識語以"宋陳思編,群賢小集"開始,"乾隆庚子(四十五年<1780>)秋九月,龍尾山人查岐昌手識"結尾。識語中有"此抄由潛采堂(朱彝尊藏書室)流傳,止六十四種"。可見查氏的藏本是以朱彝尊所藏本[3]作底本的傳鈔本。或許鮑廷博使用查家傳來的鈔本進行校勘。另外四庫無板本《江湖集》中《雪巖吟草》(*61* 第一一〇册)的末尾録有查岐昌的識語[4],也可佐證"查氏本""查初白本"就是查岐昌藏本的推測[5]。

第二期,從乾隆三十年(1765)十二月到翌年的二月,校勘了十六種詩集。當時使用的本子有:"郁氏本"最多,共有六處([4]、[7]、[8]、[10]、[11]、[32]);"厲樊榭本"五處([12]、[18]、[20]、[22]、[23]);"陸鍾輝選本"二處([3]、[6]);"詩存"和"汪西亭本"各一處([6],[9])。"郁氏本"又稱"郁氏東嘯軒本""東嘯軒本"。郁氏就是郁禮,鮑廷博的友人。郁氏的痕跡可見于鮑氏在嘉慶十年(1805)出版的《知不足齋叢書》第二十三集所收録的《庶齋老學叢談》之鮑氏《附記》中。郁禮,字佩先,號潛亭,錢塘諸生。世代財主,富藏書,收購了趙氏(昱、信兄弟)小山堂散逸的藏書,還向厲鶚借録祕册以增藏書。郁氏的藏書室名東嘯軒。鮑廷博與之交友甚親密,記説:"尤與予昵,無三日不相過。過必挾書而來,借書以

---

① 此件資料由頁103注①所引的費君清氏論文得教而知。

② 鄭偉章,《文獻家通考》,北京:中華書局,1999,294頁。

③ 即前述的臺灣"國家圖書館"現藏宋版。

④《雪巖吟草》的查岐昌識語如下:"宋器之,湖州人。南宋淳祐間,爲淮南鹾官。/詩多清婉可誦,然觀其所稱執政諸作邪/正不分,一以贊頌爲事。其所趨尚如是,則/發諸心聲者,亦可概見矣。石友岐昌志。"

⑤ 讀畫齋本關於查岐昌的手識,在凡例的第一條有"龍尾山人查昌岐(昌岐誤倒)跋云"引用了一節。有關編者内容有"查氏本題云、宋陳思編"言及,未採録《雪巖吟草》所記内容。

去。雖寒暑風雨,不爲少間。"郁氏的生卒年未詳,但據鮑氏記載郁氏大約在入嘉慶朝時没世,"君棄世不數年,鄴架曹倉[①],漸就零落",藏書也就此散失[②]。

排在"郁氏本"後的是"厲樊榭本"。鮑氏識語記作"樊榭先生藏本""樊榭山房本""厲本",是指鮑廷博的前輩,厲鶚的藏本。厲鶚(康熙三十一年<1692>—乾隆十七年<1752>),字太鴻,號樊榭,錢塘人。樊榭山房誇富藏書,衆所周知因編撰《宋詩紀事》而成名,《南宋雜事詩》衆位編者中的一位,其他編者有厲氏的友人吴焯、趙昱、趙信等。鮑廷博用厲鶚藏本校勘《江湖集》所收書,從前文羅列的識語看最早是在乾隆二十八年(1763)的15《皇荂曲》。此時厲鶚已去世十一年。鮑氏到乾隆三十一年(1766)的校勘所用的一定是厲鶚的遺藏本。從前揭的讀畫齋本鮑廷博序可知,吴允嘉没世後,宋版《江湖集》到厲鶚手里後又讓給馬氏。遺憾的是無法弄清厲鶚在出手前是否鈔録過此書。但,根據前面引用過的55《林同孝詩》鮑廷博識語,可以認爲厲鶚讓給馬氏以前没有鈔録宋版。鮑廷博在乾隆二十六年(1761)應厲鶚遺子的囑託,刻印了《樊榭山房集》《後集》各十卷(據劉尚恒《鮑廷博年譜》16頁),足見鮑厲兩氏之交好。那年鮑氏還借鈔了厲鶚遺藏本的明朝朱珪《名跡録》七卷,乾隆二十八年(1763)鈔校厲鶚的稿本《南宋院畫録》八卷等,可見在厲鶚亡故後鮑氏常常利用樊榭山房的遺藏(並見《鮑廷博年譜》)。

鮑氏識語中出現兩處"陸氏選本""陸鍾輝選本"。此書爲清朝陸鍾輝(?—乾隆二十六年<1761>)從《南宋群賢小集》選録六十一家、凡千二百四十六首,雍正九年(1731)在晚晴書屋家刻的《南宋群賢詩選》十二卷。"陸氏選本"以當時傳來鈔本《南宋群賢小集》(《江湖集》)作基礎進行選詩,被認爲是有校勘價值的資料[③]。

鮑氏識語中僅出現一處的《詩存》,是清朝管庭棟所編的《宋百家詩存》。

---

① 唐代鄴侯李泌和後漢曹曾並富藏書,以喻郁氏藏書之富。

② 劉尚恒《鮑廷博年譜》中記載鮑氏生前與郁禮的最後交往是,乾隆五十九年(1794),鮑氏得到郁氏惠贈《皇宋書録》。此書爲郁氏從小山堂本抄得。

③ 申屠青松在《清人編宋詩選本敍録(順康雍)》(《新世紀圖書館》2010年3期,75頁)説:《南宋群賢詩選》是以《南宋群賢小集》鈔本爲基礎的選本。但是,筆者看到的上海圖書館所藏的晚清書屋原刊本中没有言及底本(僅有本文、目録、自序,没有附凡例和其他序跋)。鮑廷博校訂過的3《北牕詩藁》(*6*第九四册)從卷一選録了四首(鮑識也記四首),13《橘潭詩藁》(*18*第九七册)從卷三選録了十三首(鮑識没説數量)。

此書有二十八卷,乾隆六年(1741)刊刻。見録於《四庫全書》,現在有影印本容易見到。被校勘的⑥《雅林小藁》收在此書卷十五(收二十首。《江湖集》收二十九首)。此書"凡例"敍述底本多用購得的鈔本,但像魯魚亥豕那樣的譌誤太多,因而可以説不適宜用於校勘。⑥《雅林小藁》已經在乾隆二十九年(1764)用查初白本校勘過,翌年再用陸氏選本校勘。總之,從鮑廷博依據《詩存》再校勘可見鮑氏的良苦用心。

識語中"汪西亭本"也出現一處。乾隆二十九年再校③《北牕詩藁》時用的是"汪西亭本"。"汪西亭"就是清代汪立名(字西亭),藏書家,以校刻《白香山詩集》等著名。

第三期集中校勘作業是從乾隆四十七年(壬寅,1782)十一月二日到十六日、又從翌月三日到十一日兩段日期。此時鮑氏得以用"宋刻"校勘。鮑廷博用宋刻本《江湖集》校勘,本文前面的讀畫齋本序文中記述了:"乾隆壬辰仲冬,予於吴門錢君景開書肆見之驚喜,與以百金。不肯售,許借。校讐才及三之一,匆匆索去以售汪君雪礓。""乾隆壬辰"是乾隆三十七年(1772)。但是校勘識語中根本找不到"壬辰"的紀年。識語明確記録着據"宋刻"校勘是"壬寅"或"乾隆四十七年"。依照四庫無板本和讀畫齋本所存鮑氏識語的紀年,可容易判斷出序文誤記了干支。費君清氏已經在《〈南宋群賢小集〉彙集流傳經過揭密》文中指出,鮑廷博惋惜求購宋版《江湖集》未成,從惜售的書肆借以校勘的逸事見於清朝楊復吉的《夢闌瑣筆》(清道光中,吴興沈氏世楷堂本《昭代叢書》癸集卷三八)。《夢闌瑣筆》記録:"乾隆壬寅,知不足齋主人鮑以文獲見于吴門市中,許以百金不售,因借歸以校家中舊鈔。"此處"壬寅"是正確的記録[1]。

乾隆四十七年(壬寅<1782>)十一月到十二月,鮑氏借了宋版以校勘家藏

---

① 費君清《〈南宋群賢小集〉彙集流傳經過揭密》引用李越深氏的未刊稿《江湖詩派簡論》,説"李越深認爲當以楊復吉所言'爲正',因爲(李説)'今考顧刻本内有十八處稱乾隆壬寅刻校正,無一處提及壬辰,且日期在十一月'"(括弧内爲筆者添加)。但是言及乾隆壬寅年校勘到翌年十二月,也可見於顧修的讀畫齋本識語。《鮑廷博年譜》117頁説,同年鮑廷博拜訪了震澤(蘇州吴江)的楊復吉,得贈元朝周霆震《石初集》。此事依據楊復吉的《夢闌瑣筆》的記録,但遺漏了有關《江湖集》的逸事。本文前面引用過的《夢闌瑣筆》還記有"道過余家,于舟中舉示。卷帙完好,静氣迎人,洵數百年物也"。

的鈔本,共校勘了三十六家、四十部詩集①。鮑氏讀畫齋本序文說,校讐纔完成三分之一,宋本被匆匆索去,流露出未能校勘完畢的遺憾。序文又說借到的宋版有"六十家,裝二十八册"。按四庫無板本和讀畫齋本的識語所知的家數推算,校勘已經過半。"校讐才及三之一"是鮑氏表達未能完成校勘遺憾心情的誇張說法。

乾隆四十七年十一月從二日開始到十六日,用宋版校勘几乎是連日進行。七日和十五日没有識語。李盛鐸舊藏(北京大學現藏)鮑廷博鈔校本《江湖後集》中留有"乾隆壬寅年十一月初七日,知不足齋録竟"的手識②。此時,鮑廷博同時進行《江湖集》宋版校勘和《江湖後集》的鈔録。十五日用宋刻本校勘《前賢小集拾遺》五卷(四庫無板本第二二四、二二五册),可見鮑氏在此期間辛勤地鈔書校讐。

空了約半個月,十二月三日又開始,經五日和十一日這兩天,宋版校勘結束了。十一月的校勘,讀畫齋本的識語大多記"宋刻校於知不足齋",校勘是在鮑氏杭州的書齋進行,與楊復吉說"借歸以校家中舊鈔"吻合。十二月的校勘,三日的識語說"嘉禾(浙江省嘉興市)舟中,宋刻校",五日的說"舟次杉青閘(嘉興城北的京杭運河水門),宋刻校"和"匆匆索去"。我推想此時是在去吴門書肆向錢景開還書途中,鮑廷博仍在勤於丹鉛。

從四庫無板本和讀畫齋本的識語可見,乾隆四十七年(1782)冬借用宋版校勘後,《江湖集》校勘短期内暫停。五十年(1785) 58《白石道人詩集》,五十五年(1790) 63《退菴先生遺集》,五十六年(1791) 33《華谷集》校勘結束。《華谷集》,讀畫齋本、影印宋版、汲古閣影宋鈔本都未收。校勘此詩集用的是宋版《中興群公吟藁》。

鮑氏用宋版《中興群公吟藁》校勘完《華谷集》已經是乾隆五十六年(1791)時年六十四歲了。四年後乾隆六十年(1795),趙魏借鈔鮑廷博的《江湖集》(前述四庫無板本《江湖集》是趙魏本的重鈔本)。又過六年後的嘉慶六年(1801)、顧修從鮑廷博處得到《江湖集》的鈔校本,並以此作底本終于出版

① 此處的家數是别集的詩家的數值,詩集數是取《增廣聖宋高僧詩選》前集、續集作爲兩集,《順適堂吟藁》有五集作爲五集而算出的數值。

② 李盛鐸著,張玉範整理,《木樨軒藏書題記及書録》,北京:北京大學出版社,1985,353頁。

了《南宋群賢小集》。四庫無板本《江湖集》和顧氏讀畫齋本，都是以鮑廷博的鈔校本爲基礎。除前文列舉過識語的有無[①]、字句的異同，例如看所收詩集，前者有嚴粲《華谷集》(*39* 第一〇二册)，後者卻未收録這些不同之外，對鮑廷博的《補遺》所收的内容也有差異[②]。假定趙魏和顧修都忠實地傳鈔了鮑廷博本，可推測這些差異是鮑廷博在這六年間又進行了修補而產生。但是，鮑氏爲什么要對過去鈔校的識語作删補，單是削繁留要，還是追記，令人難以理解。

四庫無版本除本文介紹的《江湖集》，如前述還收有魏野《鉅鹿東觀集》、陳起編《群公吟藁戊集》《前賢小集拾遺》、石延年《石學士集》、洪朋《洪龜父集》，這些宋代的别集、總集都是以鮑廷博鈔校本爲基礎而成。此外，四庫無板本收録不少宋代文學文獻，都是需要研究的。四庫無板本爲江户時代漢籍傳來的研究提供了有意義的課題。本文如能對今後的研究有所助益則深以爲幸。

乾隆《四庫全書》無板本《江湖集》所收詩集一覽

序號	册次	卷次	詩集名(不分卷本略卷数)	詩人名(凡六十五家)	備考	讀畫齋本	影宋版南宋群賢小集	汲古閣景宋鈔本
1	93	卷一	野處類稿　上下卷	鄱陽　洪邁　景盧		未收	未收	未收
2			巽齋小集、補遺	臨川　危稹　逢吉	補遺鮑廷博編，題注："又號驪塘"	第一册	第三册	第三十一册
3			雪坡小藁二卷	螺川北涯　羅與之　與甫		第一册	未收	第二十五册
4			菊磵小集、補遺◎※	滄州　高翥　九萬　菊磵	補遺，鮑廷博編	第一册◎　補遺增補	第二册◉	第二十六册◉
5	94		梅屋吟·附録○	臨江　鄒登龍　震父	附録，真德秀、戴復古等題詩	第二册○	第十一册	第二十九册
6			北牕詩藁○	盱江　余觀復　中行		第二册○	第四册	第三十三册
7			鷗渚微吟○	開封　趙崇鉘　元治		第二册	第十六册	第三十五册

---

① 録有鮑廷博識語的詩集，四庫無板本《江湖集》有四十八種，讀畫齋本有三十一種。前章列記的識語中，用黑底白數字表示的是四庫無板本没有而讀畫齋本有。

② 顯著例子就是讀畫齋本《南宋群賢小集補遺》在《菊磵小集補遺》中增補八十一首詩。《秋江煙草補遺》中的《寄秋塘》是四庫無板本《秋江煙草》(*35* 第一〇一册)中没有的(作爲《寄秋塘》的典據的《貴耳集》，四庫無板本在《補遺》中雖有引用，但是詩未收録)。相反，四庫無板本《雪林删餘》(*36* 第一〇一册)有《有所思》，《招山小集》(*38* 第一〇二册)有《木芙蓉》，這些讀畫齋本《補遺》卻未收録。順便説鮑廷博在乾隆四十六年(辛丑<1781>)從《永樂大典》將四十首詩補入㉞《看雲小集》(*40* 第一〇三册)。難以理解僅僅是諸生身份的鮑氏是如何利用到藏在北京翰林院的《永樂大典》的。爲編纂《四庫全書》而由鮑廷博進呈的書有許多，或許鮑氏因此可能委託關係者代理閱覽而得。

序號	册次	卷次	詩集名(不分卷本略卷数)	詩人名(凡六十五家)	備考	讀畫齋本	影宋版南宋群賢小集	汲古閣景宋鈔本
8			學吟○	古徐 朱南杰		第二册	第二十册	第二十七册
9			雅林小藁○	古栝 王琮 中玉		第二册○	第二十册	第二十七册
10			采芝集	芳庭 斯植		第二十四册	第四册	第四十六册
11			采芝續藁	芳庭 斯植		第二十四册 藁作集	第四册	第四十六册
12	95	卷二	芸居乙藁○	錢塘 陳起 宗之		第二十四册	第二十四册	第五十二册
13			菊潭詩集、補遺○	霅川 吴仲孚	補遺,鮑廷博编	第二册	第九册	第十五册
14			庸齋小集、附録○	龍泉 沈説 惟肖	序文勾摹	第二册 ①	第五册	第三十册
15	96		雲泉詩集○	唐栖 釋永頤 山老	跋文補入	第二十四册	第二十四册	第十三册
16			學詩初藁○	金華 王同祖 與之		第三册	第七册	第二十八册
17			西麓詩藁◎	四明 陳允平 衡仲		第三册◎	第十八册◉	第三十四册◉
18	97	卷三	橘潭詩藁○	錢塘 何應龍 子翔		第三册○	第二十一册	第十五册
19			吾竹小藁◎	柯山 毛珝 元白		第三册◎	第六册◉	第三十三册◉
20			皇荂曲○	臨江 鄧林 性之	名字下注:"自號四清社友"	第四册○	第一册	第二十九册
21	98		梅屋詩藁○	壺山 許棐 忱父		第四册	第七册	第十九册
22			融春小綴○	梅屋 許棐		第四册	第七册	第二十册
23			竹莊小藁○	清源 胡仲参 希道		第五册○	第一册	第三十七册
24			梅屋三藁	梅屋 許棐		第四册	第七册	第二十册
25			梅屋第四藁○	〔許棐〕		第四册	第七册 不附詩餘	第二十册 附詩餘
26	99	卷四	東齋小集○	三山 陳鑒之 剛父	名字下小字注:"元名"	第五册○	第五册	第三十七册
27			芸隱勌游藁○	浮玉 施樞 知言		第五册	第六册	第十六册
28	100		竹所吟藁○	建安 徐集孫 義夫		第六册○	第二十一册	第三十二册
29			芸隱横舟藁○	浮玉 施樞 知言		第五册	第六册	第十七册
30			雲卧詩集○※	盱江 吴汝弌 伯成		第六册	第六册	第四十一册
31			適安藏拙餘藁◎	古汴 武衍 朝宗	序文勾摹	第六册 ②	第十七册◉	第三十八册◉
32			適安藏拙餘藁乙卷◎	古汴 武衍 朝宗	序文勾摹	第六册◎	第十七册◉	第三十八册◉
33	101	卷五	疎寮小集、補遺○※	四明 高似孫 續古	補遺,鮑廷博编	第六册○	第一册	第二十七册
34			靖逸小集、補遺○	建安 葉紹翁 嗣宗	補遺,鮑廷博编	第七册	第三册	第三十册
35			秋江煙草○	河陽 張弋 彦發	名字下注:"一字韓伯號無隅翁"	第七册○ 補遺一首	第三册	第三十一册
36			雪林删餘、補遺◎	建人 張至龍 季靈	補遺《有所思》一首	第七册◉ 補遺未收	未收	第三十六册◉
37	102		癖齋小集、附諸杜文○	金華 杜旃 仲高		第七册○	第五册	第三十一册
38			招山小集、補遺○	廬陵 劉仙倫 叔儗	補遺,鮑廷博编	第八册○	第五册	第四十三册
39			華谷集○	建昌 嚴粲 坦叔		未收	未收	未收
40	103	卷六	看雲小集○	盱江 黄文雷 希聲	識語:"永樂大典補詩四十首"	第八册	第十四册	第四十七册

序號	册次	卷次	詩集名(不分卷本略卷数)	詩人名(凡六十五家)	備考	讀書齋本	影宋版南宋群賢小集	汲古閣景宋鈔本
41			抱拙小藁	汴人 趙希[木路] 誼父		第八册	第十二册	第三十六册◉
42			檜庭吟藁	丹陽 葛起耕 君顧		第八册	第四册	第三十九册
43			散藁	碧澗 利登 履道		第八册	第二十册	第四十册
44	104		雲泉詩、小傳	廉村 薛嵎 仲止	淳熙己酉趙汝回序刻印勾摹	第九册○	第十三册	第二十四册
45	105	卷七	葛無懷小集	山陰 葛天民		第十册○	第九册	第四十二册
46			漁溪詩藁二卷	錢塘 俞桂 晞郤		第十册	第三册	第三十九册
47	106		漁溪乙藁	同人		第十册	第四册	第三十九册
48			小山集	長沙 劉翰 武子		第十册	第二册	第四十八册
49			雪牕小集、補遺	大梁 張良臣 武子		第十册○ ③	第二册	第四十七册
50			斗野藁支卷	邗州 張蘊 仁溥		第十一册○	第九册	第四十四册
51			露香拾藁	南豐石門 黄大受 德容		第十一册○	第十六册	第四十一册
52	107	卷八	竹溪十一藁詩選◎	三山 林希逸 肅翁	撰者名"肅翁"下注:"一號鬳齋"	第十一册◎	第十册◉	第二十三册◉
53			臞翁詩集二卷(詩評誤配次册)	長樂 敖陶孫 器之		第十二册	第十一册	第四十三册
	108		詩評○	同人	當配前册	第十二册○	第十一册	第四十三册
54			靜佳龍尋稿○	建安 朱繼芳 季寔		第十二册	第十二册	第四十五册
55			靜佳乙藁、補遺○	同人		第十二册○	第十二册	第四十五册
56			山居存藁	閩人 陳必復 无咎		第十三册◎	第三册◉	第四十四册
57	109	卷九	端隱吟藁	長樂 林尚仁 潤叟		第十三册○	第二册◉	第四十四册◉
58			雪蓬藁、雜著	剡溪 姚鏞 希聲		第十三册	第二十一册	第四十八册
59			心游摘藁	福唐 劉翼 躔父		第十三册◎	第十四册◉	第三十六册◉
60			雪磯叢藁五卷○	樂雷發 编校者名あり	從明成化本補入	第二十七册	未收	未收
61	110		雪巖吟草、補遺	苕川 宋伯仁 器之	補遺跋、查岐昌撰	第十四册 查跋缺	未收	第十八册
62			石屏續集四卷◉	天台 戴復古 式之		第十四册◉	第十册◉不附長短句	第一册◉附長短句
63	111	卷十	順適堂吟藁甲乙丙集○	笠澤 葉茵 景文		第十五册	第十五册	第四十九、五十册
	112		順適堂吟藁丁戊集○	同人		第十五册○	第十六册	第五十、五十一册
64			龍洲道人詩集◎	廬陵 劉過 改之		第十六册◎	第十四册◉	第二册◉
65	113	卷十一	林同孝詩、小傳◉※	林同		第十七册◉	第十九册◉	未收
66	114		梅花衲◉	菏澤 李龏 集句		第二十二册◉	第十八册◉	未收
67			剪綃集上下卷◎	菏澤 李龏 和父集	撰者名"集"字下注:"唐人句"	第二十二册◉	第十七册◉	未收
68	115	卷十二	白石道人詩集、集外詩、詩説序◉	番陽 姜夔 堯章	集外詩鮑廷博编,缺《詩説》本文	第十六册	第八册◉ 附詩説	第六册◉ 附詩説
69			蒙泉詩藁	臨川 李濤養源		第十八册	第四册	第三十六册
70	116		方泉先生詩集三卷○	陽穀 周文璞 晉僊		第十八册	第二十二、二十三册	第三十五册
71	117	卷十三	亞愚江浙紀行集句詩七卷一~三	廬陵 沙門 紹嵩	序文勾摹	第二十三册	第二十五册	未收

序號	册次	卷次	詩集名(不分卷本略卷数)	詩人名(凡六十五家)	備考	讀畫齋本	影宋版南宋群賢小集	汲古閣景宋鈔本
	118		同　四~七		原刊語:"嘉熙改元丁酉……"	第二十三册	第二十六册	未收
72	119	卷十四	增廣聖宋高僧詩選前集○、補遺	陳起	補遺蕭客跋云:"滋蘭堂本録出"	第二十五册蕭客跋缺	第二十七册	未收
	120		同後集上中下卷、續集一卷○	陳起		第二十五册○	第二十八册	未收
73			退菴先生遺集上下卷○	宣城　吴淵	名上有"宋參知政事金陵侯"官銜	第二十七册	未收	未收
74	121	卷十六	野谷詩藁六卷一~三	汴都　趙汝鐩　明翁	卷次從目録	第二十册	未收	第七一九册
	122		同　四~六●		識語,趙魏撰	第二十册	未收	第四册
75	123	卷十五	汶陽端平詩雋四卷◉	汶陽　周弼　伯弜詩 菏澤　李龏　和父選	卷次從目録	第二十一册◎	未收	第二十一·二册◉
76	124		瓜廬詩一卷、附録四靈留題	薛師石　景石	目録配於端平詩雋前	第十九册	未收	未收
			◉陳書籍舖刊語 ○鮑廷博鈔校識語 ◎陳刊語鮑識兩有 ※鮑氏校勘識語 ●非鮑氏識語			①序有刻印 ②序有刻印 ③立命本配第十一册 第三十二册《群賢小集補遺》巽齋、菊磵、菊潭、疎寮、靖逸、秋江、招山、雪窗、靜佳、雪巖、白石、葦碧、清苑、芳蘭、二薇,葦碧以下《四靈集》	第二十九、三十册,陳起編《前賢小集拾遺》五卷	第十一十二册《安晚堂詩集》第六一十二卷◉,第十四册《棠湖詩藁》一卷◉

附記:本文是在《立命館文學》第630號(2013年3月)所載的舊稿基礎上修正、增補而成。舊稿起草當時,獨立行政法人國立公文書館、南丹市立文化博物館給予所藏本閱覽覆寫的協助。滋賀大學教育學部圖書館爲全册閱覽《無名叢書》提供了方便。京都大學文學研究科圖書館提供閱覽古書流通處影印《汲古閣景鈔南宋六十家集》。本人對相關各位表示感謝。此次對本文修改增補時,上海圖書館給予珍貴古籍《汲古閣景鈔南宋六十家小集》五十二册閱覽協助,感謝諸位館員的厚意。本文是國文學研究資料館的宋版研究會研究成果的一部分。

(羅哲　譯)

摩尼教《下部讚》第二首音譯詩補考
——霞浦文書《興福祖慶誕科》研究

馬小鶴

敦煌本摩尼教《下部讚》今藏大英圖書館,編號S2659(簡稱H.),其中有三首音譯詩。第二首音譯詩見第155—158行,分為16個短語,沒有題目,其前一行即154行寫道:"次偈宜從依梵",表明下面的詩句是音譯[①]。研究涉及此詩的學者主要有:德國佛學家、漢學家瓦爾德施密特(E. Waldschmidt,1897—1985)與伊朗學家楞茨(W. Lentz,1900—1986)[②]、日本伊朗學家吉田豊[③]、瑞典學者翁拙瑞(Peter Bryder)[④]、中國學者張廣達[⑤]和澳大利亞學者(原籍丹麥)米克爾森(G. B. Mikkelsen)[⑥]。筆者2010年曾撰文介紹這些學者的研究成果,此不贅述[⑦]。吉田豊為紀念宗德曼(W. Sundermann)的論文集撰英文論文《霞浦摩尼教文書〈四寂讚〉及其帕提亞語原本》[⑧]。他在此文中指出,霞浦文書《興福祖慶誕科》(簡稱X.)彩色版第8葉正面有一首音譯讚美詩,是他研究過的敦

作者單位:美國哈佛大學哈佛燕京圖書館中文部

① H.圖版,148頁;校勘本,445—446頁。

② E. Waldschmidt & W. Lentz, 1926 (W/L i); W/L 1926a.

③ Yoshida, 1983; 吉田豊,1986;Yoshida, 1987;

④ Bryder, 1985, p.57.

⑤ 張廣達,2008,314頁。

⑥ G. B. Mikkelsen, 2006, pp.102-109.

⑦ 馬小鶴,2010。

⑧ Yoshida, *Sijizan*.

煌遺書《下部讚》第二首音譯讚美詩的另一個譯本。預期對這兩個文本的全面比較可以揭示霞浦文書讚美詩音譯的特點。

筆者所見X.之照片有兩種,較早看到的是霞浦縣博物館館長吴春明先生發給我的彩色照片,15張紙,計30頁,最後一張(2頁)殘。後來芮傳明先生把林鋆先生發給他的黑白照片轉發給我,標明共有34頁,在此向三位先生致謝。本文以黑白照片的文字為底本,彩色照片的文字有不同之處,則寫在校注中。黑白版每頁旁邊已經注明頁碼,本文即依照其頁碼,標明頁數與行數。計佳辰先生的碩士論文刊佈了X.兩種抄本的錄文,以34頁的清抄本為甲本(當即筆者所見黑白照片),以30頁的新近抄本為乙本(當即筆者所見彩色照片)。科文中以"々々"符號表示代替某些文字[①]。本文錄文則根據文意還原"々々"所代替的文字,在校注中說明之。

吉田豊提出,《下部讚》第二首音譯詩並非完全從伊朗語音譯,其中夾雜七個阿拉姆語(Aramaic,簡寫 Aram.)短語。據學者研究,摩尼的母語是接近埃德薩敘利亞語(Edessene Syriac)的一種阿拉姆語東部方言,他的七部大經都是用美索不達米亞南部的阿拉姆語方言所寫的[②]。因此這七個阿拉姆語短語可能接近摩尼原來的用詞。其他短語則為伊朗語(Iran.)短語的音譯。我們將敦煌本和霞浦本作一比較,將全詩重新翻譯和注釋。

敦煌本全詩原來就標明十六個短語,是一首雙語詩,第一至四、第十一至十二與第十五個短語,是阿拉姆語;與之相應的是伊朗語的第五至八、第十三至十四與第十六個短語;第九至十個短語則無阿拉姆語音譯,只有帕提亞語音譯。下面我們先在第一行列出敦煌本的漢文。第二行是吉田豊根據高本漢《漢文典》裏中古音所注的讀音,簡寫MC.(Middle Chinese)。高本漢原文使用瑞典方言字母標注,潘悟雲等的中譯本改用國際音標,不同之處,本文在注解中稍加說明[③]。第三行是《興福祖慶誕科》本的漢文,衍文放在圓括弧()內;

① 計佳辰,2013。

② G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, London, 1961, pp.74-76; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, 1992, pp.8, 117.

③ Yoshida, 1983.個別讀音直接採用高本漢的構擬。周法高、潘悟雲諸位對中古音的構擬,可在潘悟雲先生主持的網站上通过"中古音查詢"獲知(網址:http://www.eastling.org/),在此不贅。

第四行是筆者根據《漢文典》中古音所注的讀音。第五行是吉田豐在1983年的文章中根據摩尼文字轉寫而擬構的阿拉姆語拼寫，或者筆者在《摩尼教中古波斯語和帕提亞語詞典》[1]中查到的帕提亞語（簡寫Parth.）或中古波斯語（簡寫MP.）詞彙讀音。第六行是吉田豐刊佈的伊朗語文書M260殘片，第七行是筆者的直譯。然後略加註釋。

H.155	伽路師	羅吂[=亡]一	(1)
MC.	*g'ia̯-luo-ṣi	lâ-*mi̯wang	
X.13.4	伽度師	啰婆（娑）	
MC.	*g'ia̯-d'uo-ṣi	*lâ-b'uâ	
Aram.	q'dwš	l'b'	
M260	[	]	
	聖哉，	對父親。	

阿拉姆語。(1)H.“伽路師”[2]，讀音近似希伯來文דאקוש q'dwš意為“神聖的”，通常可以翻譯為“聖哉、聖哉”，下面第二、三、十五個短語中也出現這個詞。相應的伊朗語q'dwš、k'dwš，是希伯來文的音譯，H.漢文音譯成“伽路師”（見下面第五、六、七、十六個短語）。X.和其他霞浦文書中常見“伽度師”[3]，為“伽路師”之異譯。(2)H.“羅吂”[4]，讀音近似阿拉姆語*l'b'（比較敘利亞語lāβā），意為“對父親（to Father）”，可以意譯為“對真實父”。敘利亞文ܐܒܐ 'b'，意為“父親”，這個短語的意思就是：對着聖父高呼“聖哉”。X.“啰婆娑”，當作“啰婆”[5]，音譯阿拉姆語*l'b'；“娑”字衍。吉田豐認爲：霞浦文書原來特有的筆誤或訛誤也引人注目：一個粗心的抄寫者明顯地受一個常見的音譯svāhā的佛教術語*suo po he*（MC. **sâ b'uâ xâ*）“娑婆訶”的影響，在最後的

① Dictionary, v.3, pt.1..

② W/L 1926a: 121; Yoshida 1983: 327-29; Bryder 1985:58ff; 吉田豐 1986: §45; Mikkelsen: 107; Dictionary, v.III, pt. 1: 201. 潘悟雲：239 師ṣi。

③ 潘悟雲：353 度 d'uo。

④ Yoshida 1983: 327-28; Bryder 1985:58, 90; 吉田豐 1986: §51;Yoshida 1987: 404; Mikkelsen: 104; Dictionary, v.I: 1; v.II: 1.潘悟雲：8、327 羅吂[=亡] la-*mi̯waŋ。

⑤ 潘悟雲：16 婆 b'ua。

"婆"字後面添了一個 sa"娑"字[1]。

H.155	伽路師	立旡羅二	(2)
MC.		liə̯p-miu̯-lâ	
X.13.4	伽度師	哩弗啰	
MC.		*lji-piu̯ət-*lâ	
Aram.	q'dwš	lbr'	
M260	(k)['d]wš	[lb]r'h	
	聖哉,	對兒子。	

阿拉姆語短語。(3)H."立旡羅"[2],"旡"在此是"无"的異體字,即"無",讀音接近阿拉姆語 lbr'h(敘利亞語 laβrā),中古波斯語音譯為 lbr'h,讀若 l-βrā,意為"對兒子(to Son)",可以意譯為"對明子"。敘利亞文ܒܪܐ br',意為"兒子"。這個短語的意思就是:對着聖子高呼"聖哉"。 X."哩弗啰"乃"立旡羅"的異譯。

H.155	伽路師	阿嘍訶三	(3)
MC.		·â-*ləu̯-xâ	
X.13.4	伽度師[3]	嚧縛	
MC.		*luo-b'i̯wak	
Aram.	q'dwš	rwh'	
M260	[	]	
	聖哉,	神靈	

阿拉姆語短語。(4)H."阿嘍訶"[4],讀音近似阿拉姆語 rwh',敘利亞文

---

① Yoshida, *Sijizan*.

② Yoshida 1983: 327-28; Bryder 1985:58-59; 吉田豊 1986:§52; Mikkelsen: 104; Dictionary, v.I: 2; v.II: 5。

③ "伽度師",原文作"々々"。見圖版。

④ Yoshida 1983: 327; Bryder 1985:58-59;吉田豊 1986:§75; Mikkelsen: 102; Dictionary, v.I: 16. 潘悟雲:1、61、1 阿嘍訶ʔa-*ləu̯-xa。

ܪܘܚܐ rūḥā，意思為“風(wind)、神靈(spirit)”，漢文意譯為“風”。X.“吘縛”[1]，在此“吘”為“㖶”的異體字，即“嚧”，“嚧縛”也音譯rwh’。X.“嚧縛”没有一個代表首加元音的字，而H.“阿嘍訶”則有代表首加元音的“阿”，均用來音譯阿拉姆語的rwh’。

H.155	呬耶	訖哩吵[沙][四]	(4)
MC.	*xji-i̯a	ki̯ət-*lji-[ṣa]	
X.13.4	醯耶	仡^核^地沙	
MC.	xiei-i̯a	γɛk-d’i- ṣa	
Aram.	hy’	qdyš’	
M260	(…)	qdyš’h̲	
	活的，	神聖的。	

阿拉姆語短語。(5)H.“呬耶”[2]和X.“醯耶”讀音近似阿拉姆語*hy’(?)(比較敘利亞文ḥayyā)。敘利亞文ܚܝܐ ḥy’，意思為“活的(living)”，漢文意譯“常活、活”。“呬耶/醯耶”與上面的“阿嘍訶/嚧縛”組成一個詞組，意思是“活的神靈”。(6)H.“訖哩沙”[3]，原文作“訖哩吵(MC. ki̯ət-*lji-*tṣ’au)”，吉田豊校改為“訖哩沙”，現在X.“仡^核^地沙”證明他將“吵”校改為“沙”是正確的，有些敦煌本訛誤之處，霞浦本可能不誤，有助於校勘敦煌本。“仡”字右邊加注“核”字，當為其讀音。“訖哩沙/仡^核^地沙”讀音近似阿拉姆語qdyš’h(比較敘利亞文qaddīšā)，帕提亞語音譯qdyš’h̲，讀若qaddīšā。不過X.“仡^核^地沙”[4]以“地(d’i)”來音譯阿拉姆語的dy，而H.“訖哩沙”用“哩”(lji)來音譯dy。“訖哩沙/仡^核^地沙”意為“神聖的”，漢文意譯“清凈、凈”，也修飾第三個短語中的“阿嘍訶”。因此，“阿嘍訶呬耶訖哩沙/嚧縛醯耶仡^核^地沙”= rwh’h̲ *hy’ qdyš’h̲，意

---

① 潘悟雲：340 縛 b‘i̯wak。

② Yoshida 1983: 327; 吉田豊 1986：§40; Yoshida 1987: 404; Mikkelsen: 102; Dictionary, v.II: 8, 17.

③ Yoshida 1983: 327-9; Bryder 1985:58-59;吉田豊 1986：§46; Yoshida 1987: 404; Mikkelsen: 107; Dictionary, v.III, pt.1 : 204。潘悟雲：11 沙 ʂa。

④ 潘悟雲：417 核 ɣæk；6 地 d‘i。

為“活的選靈(the Living and Chosen Spirit)”[①],即《殘經》第134行中說的“净法風者,即是惠明”。第三至四個短語的意思是:對净法風高呼“聖哉”。

X.彩色版“仡”旁邊未注一“核”字,比較下文第六個短語。

第五至第十個短語基本上是用帕提亞語將上述四個短語複述一遍。

H.155	伽路師	奧	卑嘌[五]	(5)
MC.		·âu	pjiḙ-*li̭ĕt	
X.13.4-5	伽度師[②]	奧[③]	俾特啰	
MC.		·âu	pjiḙ:-d'ək-*lâ	
Parth.	kādūš	ō	pidar	
M260	[		](dr)	
	聖哉,對	父親。		

帕提亞語短語。(7)H.X.“奧”[④],讀音近似帕提亞文'w(讀音ō),意為“對”。(8)H.“卑嘌”[⑤],原文作“卑嘌(MC.　pjiḙ-p'i̭äu)”,瓦爾德施密特與楞茨校改為“卑嘌”,讀音近似帕提亞文pydr,讀若pidar,以“嘌”來音譯dar。X.音譯為“俾特啰”[⑥],以起首字母為d'-的“特”來音譯da,以起首字母為l-的“啰”來音譯r。“卑嘌/俾特啰”意為“父親”。漢文摩尼教經把最高神稱爲“明父”“明尊父”“慈父”“真實父”“能救父”。這個短語意思即:對着聖父高呼“聖哉”。

H.156	伽路師	奧	補忽[六]	(6)
MC.			puo-xuət	

---

① 敘利亞瓦希特(Wasit)景教主教西奧多·巴爾庫尼(Theodore bar Koni)約792年用敘利亞文寫成的《斯可利亞》(*Liber Scholiorum*)裏,ܪܘܚܐ ܚܝܐ rūḥā ḥy' 是神的名字,通常翻譯為“活靈(Living Spirit)”,就是漢文摩尼教文獻中的“净風”。

② “伽度師”,原文作“々々”。見圖版。

③ 計佳辰錄文在此有兩個“奧”字,疑為衍文。計佳辰,2013,11頁。

④ W/L 1926a: 121; Yoshida 1983: 327; Bryder 1985:59; 吉田豊 1986: §14; Yoshida 1987: 404; Mikkelsen: 102; Dictionary, v.III, pt.1: 58. 潘悟雲:463 奧ʔau。

⑤ W/L 1926a: 121 note 3; Bryder 1985:59-60; 吉田豊 1986: §71; Mikkelsen: 102; Dictionary, v.III, pt.1: 288.

⑥ 潘悟雲:429 特 d'ət。

X.13.5		奥	布仡[核][①]啰
MC.			puo-γɛk-*lâ
Parth.	kādūš	ō	puhr
M260	q'dwš	'w	pwhr
	聖哉，	對	兒子。

帕提亞語短語。X.無“伽度師”。(9)H.“補忽”[②]，讀音近似帕提亞文pwhr，讀若puhr；X.“布仡[核]啰”，以“啰”音譯r。“補忽/布仡[核]啰”意為“兒子”。這個短語意思即：對着明子高呼“聖哉”。這裏的“兒子”當即《殘經》第134行中說的“其明子者即是日月光明”。摩尼教高僧福斯特斯(Faustus)在與聖奥古斯丁辯論時指出：耶穌的力量在太陽上，其智慧在月亮上[③]，“日月光明”當指耶穌。《下部讚》《讚夷數文》稱頌夷數“自是明尊憐愍子”，霞浦文書所謂《摩尼光佛》也稱頌夷數為“無上明尊子”，因此“補忽/布仡[核]啰”當指夷數(耶穌)。

X.彩色版“仡[核]”作“核”字。比較上文第四個短語，黑白版寫作“仡[核]”，以“[核]”注明“仡”的讀音，應比較接近祖本。彩色版則已簡化，第四個短語在“仡”字旁不再注明其讀音“[核]”；而彩色版第六個短語則乾脆以“核”字取代“仡”字。

H.156	伽路師	奥	活	時雲喏[七]	(7)
MC.			γuât	źi-jiuən-*nəng	
X.13.5	伽度師[④]	阿	和	哂渾[雲]特	
MC.		·â	γuâ	*ńźi-jiuən-d'ək	
Parth.	kādūš	ō	wād	žīwandag	
M260	[		]d	jywndg	
	聖哉，	對	神靈，	有生命的，	

帕提亞語短語。X.第七個短語沒有像第五、六個短語那樣用“奥”，而是

---

① 計佳辰錄文作“核”，計佳辰，2013，11頁。

② W/L 1926a: 121; Yoshida 1983: 327; Bryder 1985:59; 吉田豊 1986: §70; Mikkelsen: 103; Dictionary, v.III, pt.1: 286. 潘悟雲：52 補puo:。

③ *Contra Faustum*, 20.2; in Gardner and Lieu, 2004, no. 69 (p.219).

④ “伽度師”，原文作“々々”。見圖版。

用“阿”來音譯帕提亞文'w(讀音ō),意為“對”。(10)H.“活”[①],讀音近似帕提亞文w'd,讀若wād,意思為“風、神靈”,漢文意譯為“風”。X.“和”讀音近似[②]。(11)H.“時雲㖩”[③],讀音近似帕提亞文jywndg,讀若žīwandag,意思是“活的、有生命的”,用來修飾前面的“風”。w'd jywndg的意思即“活風(living spirit)”。《殘經》第63行的“而云㗅(MC. ńźi-ji̯uən-*ńi̯ək)”是帕提亞文jywndg的異譯。X.“哂渾[雲]特”也是其異譯。

H.156	欝	于而勒[八]	(8)
MC.	·i̯uət	ji̯u-ńźi-lək	
X.13.5	嗢	和哂特	
MC.	*·ut	γuâ-*ńźi-d'ək	
Parth.	ud	wižīdag	
M260	'wt	wjydg	
	和	(被選的=)神聖的。	

帕提亞語短語。(12)H.“欝”[④],讀音近似帕提亞文'wd,讀若ud,意思是“和、與”。X.用“嗢”來音譯ud。(13)H.“于而勒”[⑤],讀音近似帕提亞文wcydg,讀若wižīdag,以“勒”音譯dag;X.“和哂特”,以“特”音譯dag。“于而勒/和哂特”意思是“被選中的(chosen)”,也用來修飾前面的w'd。wcydg是wcyn-的過去分詞I.a型(即以-t/dg結尾),其另一種寫法是wjydg,w'd wjyd(g)意為“(被選中的=)聖靈(Holy Ghost)”。漢文音譯“阿嘍訶咽耶訖哩沙/嚧縛醯耶仡[梂]地沙”=阿拉姆語rwh'h hy' qdyš'h,意即“活時雲㖩欝于而勒/阿和哂渾[雲]特嗢和

① W/L 1926a: 121-122, 122 note 1; Bryder 1985:118ff; 吉田豊 1986: §84; Mikkelsen: 104; Dictionary, v.III, pt.1: 334-5. 潘悟雲:133 活 ɣuat。

② 潘悟雲:8 和 ɣua。

③ É. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique*, 1911 (簡稱 Chavannes, & Pelliot, 1911), pp.537 -538 note 2; W/L i, 128, W/L 1926a: 121-122, 122 note 1; Bryder 1985:96, 118ff;吉田豊 1986: §36 & 43; Mikkelsen: 107-8; Dictionary, v.III, pt.1: 200; 林悟殊, 1997, 270頁。潘悟雲:429 時 ʑi;397 能 nəŋ。

④ 吉田豊 1986: §15; Mikkelsen: 109; Dictionary, v.III, pt.1: 65. 潘悟雲:213 欝 ʔi̯uət。

⑤ W/L i: 92; Bryder 1985:118ff; 吉田豊 1986: §87; Mikkelsen: 109, 52; Dictionary, v.III, pt.1: 337-8; 馬小鶴, 2008年, 第192-193頁。潘悟雲:439 而 ȵʑi。

哂特”=帕提亞文 w’d jywndg ’wd wjydg,可以意譯為“活的、被選中的神靈(the Living and Chosen Spirit)”,在漢文中就翻譯成“净法風”,即聖靈。[①]第七至八個短語的意思是:向净法風高呼“聖哉”。《初聲讚文》第二十個讚語“于而嘞(MC. ji̯u-ńźi-lək)”(H.182),為帕提亞文 wjydg 的音譯,唐代摩尼教徒可能用“詮柬”(當為“銓柬”)來意譯帕提亞文 wjydg,把摩尼教選民稱為“銓者”。

基督教通常以白鴿代表聖靈,摩尼教也如此,《摩尼教殘經》稱聖靈為“白鴿微妙净風”,霞浦文書所謂《摩尼光佛》稱頌夷數時,也把聖靈稱爲白鴿:“白鴿飛來騰瑞相,那能俗處現風光”。

H.156	嗚嚧嚫	而雲咖[=加]引九	(9)
MC.	·uo-*luo-*lân	ńźi-ji̯uən-*ka	
X.13.5-6	吘嗢呾[②]	哂渾雲特健	
MC.	*luo-·ut-*tât	*ńźi-ji̯uən-d’ək-g’i̯ɐn	
Parth.	rōd(ān)	žīwandag(ān)	
M260	[	]	
	河	生命的	

帕提亞語短語。(14)H.“嗚嚧嚫”,[③]讀音近似帕提亞文/中古波斯文 rwd’n,是 rwd 的複數,讀若 rōdān。X.“吘嗢呾”,“吘”即“嚧”,音譯伊朗語 rwd,讀若 rōd。“嗚嚧嚫/嚧嗢呾”意為“河”。(15)“而雲咖”[④],原文“咖”下面有一個“引”字,意思是這個“咖”字音應該發長音,“而雲咖”讀音近似帕提亞文 jywndg,讀若 žīwandag;其複數為 jywndg’n,讀若 žīwandagān,X.用“哂渾雲特健”[⑤]來音譯,

---

① 感謝吉田豐教授在2014年10月18日給筆者的電子郵件中說明,“净法風”可能是“净活風”之誤,“净活風”是(胡語)原文的完美翻譯,在抄本中“活”頗易誤作“法”,漢文摩尼教文獻中出現過幾次“净活風”。關於“净法風”“净活風”之辨見馬小鶴,2010,仍可進一步探討,在此不贅。

② “呾”也可能是“但”之訛,“吘嗢但”讀若*luo-·ut-d’ân,音譯 rōdān。

③ 寫本上“嗚”這個字介乎“嗚”與“鳴”之間,見H.圖版,現根據吉田豐的釋讀作“嗚嚧嚫”。Yoshida 1983: 328; Bryder 1985: 60; 吉田豐 1986:§74; Mikkelsen: 108; Dictionary, v.III, pt.1: 299. 潘悟雲:34 嗚 ʔuo。

④ W/L i: 84 n.2; Yoshida 1983: 328-9 note 19; Bryder 1985: 60; 吉田豐 1986:§44; Yoshida 1987: 404; Mikkelsen: 103; Dictionary, v.III, pt.1: 200.

⑤ 潘悟雲:112 健 g‘i̯ɐn。

意為“性命”。這個短語的意思是“性命河”，用來比喻和稱頌慈父明子净法風。參看《下部讚》《嘆諸護法明使文》：“我等常活明尊父，……巧示我等性命海”；《嘆明界文》把天堂比作“纯一無雜性命海”；《讚夷數文》稱頌夷數（耶穌）為“性命海”。

X.彩色版“渾”字旁未注“雲”字來説明讀音。

H.156-7	欝	佛呬不哆[舌頭]	漢沙[娑]嚂[十]	(10)
MC.	·i̯uət	b’i̯uət- *xji-pi̯ə̯u:- *tâ	xân-[sâ]-*lân	
X.13.6		弗啰醯弗多	漢娑綻	
MC.		pi̯uət-*lâ-χiei-pi̯uət-tâ	xân-sâ-ɗ’ăn	
Parth.	ud	frihīft	xānsārān	
M260	[ ]d	(…)yft	x’ns’r’n	
	與	憐愍	泉。	

帕提亞語短語。X.無“欝”。(16)H.“佛呬不哆”[①]，寫本上在“佛呬不哆”下面有“舌頭”二字，標明讀音的方式，讀音近似帕提亞文frhyft，讀若frihīft，《下部讚》第三首音譯詩《初聲讚文》中寫作“佛呬弗多（MC. b’i̯uət-*xji-pi̯uət-tâ）”(H.157)，意為“愛”，漢文意譯“憐愍”。X.“弗啰醯弗多”[②]增加一個“啰”字音譯ri。(17)“漢娑嚂”[③]，原文作“漢沙嚂（MC. xân-ṣa-*lân）”，吉田豊校改為“漢娑嚂”，X.“漢娑綻”[④]，“娑”證明吉田豊此校正確。“漢娑嚂”讀音近似帕提亞文x’ns’r’n，是x’ns’r的複數，讀若xānsārān，意為“泉水、井”。這個短語的意思是“憐愍泉”，用來稱頌慈父明子净法風。參閱《下部讚》《嘆明界文》説天堂之上“百川河海及泉源，命水湛然皆香妙，……泉源清流无間斷，真甘露味无渾苦”；《此偈讚忙你佛訖，末後結願用之》稱頌忙你（摩尼）：“開甘露泉”。第九至十個短語的意思是：（慈父明子净法風就像）性命河與憐愍泉。中古波斯文

---

① Yoshida 1983: 328-329; Bryder 1985: 60; 吉田豊 1986：§34; Mikkelsen: 103; Dictionary, v.III, pt.1: 155; 馬小鶴，2008年，第177-8頁；H.圖版。潘悟雲：216 佛 b‘i̯uət。

② 潘悟雲：4 多 ta。

③ Yoshida 1983: 328-9; Bryder 1985: 60;吉田豊 1986：§92; Mikkelsen: 104; Dictionary, v.III, pt.1: 363;H.圖版。潘悟雲：74 漢 xan；11 娑 sa。

④ 潘悟雲：548 綻 ɖ‘ăn。

文書M6可資比較，這是一首悼詩，哀悼摩尼弟子末扎庫(Mār Zaku)去世："噢，性命海(jywndg zryh)乾涸了！河流(rwd'n)都被阻斷，它們不再流動。……噢偉大的泉源(x'nyg wzrg)，它的源頭被壅塞了！"①

第十一、十二個短語又是阿拉姆語短語。

H.157	翳羅訶	耨呼邏^{十一}	(11)
MC.	·i-lâ-xâ	nə̯u-xuo-*lâ	
X.13.6	伊啰訶	喼呼啰	
MC.	·i-*lâ-xâ	*nəng-xuo-*lâ	
Aram.	'yl'h'	nwhr'	
M260	[	](…)	
	清净、	光明、	

阿拉姆語短語。(18)H."翳羅訶"②、X."伊啰訶"讀音近似敘利亞語alāhā。敘利亞文ܐܠܗܐ 'lh'，意為"神"，漢文意譯"清净、聖"。唐代《大秦景教流行中國碑》、景教文獻《三威蒙度讚》《尊經》都将"上帝"的名稱音譯為"阿羅訶"。日本京都大學羽田亨紀念館藏李盛鐸舊存敦煌遺書《大秦景教宣元本經》、2006年洛陽出土唐代石幢上的《祝文》《大秦景教宣元至本經》《幢記》也均稱"上帝"為"阿羅訶"③。奈迪木(al-Nadim)987—989年刊行的阿拉伯文《群書類述》(*al-Fihrist*)記載明尊的四大之一是allāh(神)。(19)H."耨呼邏"④、X."喼呼啰"讀音近似敘利亞語nūhrā。敘利亞文ܢܘܗܪܐ nwhr'，意為"光明"。《群書類述》記載明尊的四大之二是nūruhū(其光明)。

---

① F. C. Andreas & W. B. Henning, *Mitteliranische Manichiaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, *Sb. PAW*, 1934, e, 29 sq.; H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, New York, 1997, p.87; Yoshida 1983: 329.

② Yoshida 1983: 328-30; Bryder 1985: 61; 吉田豊 1986: §22; Mikkelsen: 108; Dictionary, v.I: 1; v.2: 2, 47, 30; H.圖版。潘悟雲:427 醫 ʔi; 1 訶 xa。

③ 羽田亨,《羽田博士史學論文集》,京都,1958,下卷,圖版七。葛承雍主編,《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》,北京:文物出版社,2009,圖版一至十,70—72、93—96、109、136—148頁。

④ Yoshida 1983: 328-29; Bryder 1985: 61; 吉田豊 1986: §64; Mikkelsen: 107; Dictionary, v.I: 6; v.2: 12.

H.157	翳羅訶	紇弥哆[十二]	(12)
MC.		*γuət-mjiḙ:-*tâ	
X.13.6-7	伊啰訶（嚨呼啰）	紇[核]勒弥哆	
MC.		γɛk-lək-mjiḙ:-*tâ	
Aram.	‘yl’h’	hmt’	
M260	‘yl’h’	[ ]	
	大力、	智慧。	

阿拉姆語短語。(20)H.“翳羅訶”，寫法、讀音與(18)一樣，顯然有誤。吉田豐認為，阿拉姆文原本的“神”與“力”不大可能是同一個字，原本表示“力”的敘利亞文可能是ḥaylā，但是在傳抄過程中發生了訛誤。文書M260在應該表示“大力”的地方也寫作‘yl’h’，讀若ilāhā。他看不出‘yl’h’代表任何意為“力”的阿拉姆文詞彙。X.“伊啰訶”，寫法、讀音也與(18)一樣，其誤可能都出自原本。《群書類述》記載明尊的四大之三是quwwatuhū(其力量)。X.“嚨呼啰”當為衍文。(21)H.“紇弥哆”①，讀音近似阿拉姆語*hmt’(?)(比較敘利亞文ḥkmt’ [ḥexmθā])，漢文意譯“智慧”，其通假詞為“智惠”。敘利亞文著作《斯可利亞》以ܚܟܡܬܐ ḥkmt’(智慧)為十二童女之二。X.音譯為“紇[核]勒弥哆”。《群書類述》記載明尊的四大之四是ḥikmatuhū(其智慧)。

第十三、十四個短語又是伊朗語短語。

H.157-8	夷薩	烏盧詵[十三]	(13)
MC.	i-*sât	·uo-luo-ṣiḙn	
X.13.7	夷咗	呬咣	
MC.	i-*dz’ậi	*luo-*ṣiḙn	
MP	yazad	rōšn	
M260	[ ]		
	清净、光明、		

① Yoshida 1983: 328-29; Bryder 1985: 61; 吉田豐 1986: §37; Mikkelsen: 107; Dictionary, v.I: 4; v.2: 8; H.圖版。

中世波斯語短語。(22) H."夷薩"[①]、X."夷咗"讀音近似帕提亞文/中古波斯文yzd,讀若yazad,漢文意譯"清净、聖"。霞浦文書所謂《摩尼光佛》也作"咦咗",《去煞符》則用了一個新造的字:䖈。(23)H."烏盧詵"[②],讀音近似帕提亞文/中古波斯文rwšn,讀若rōšn,漢文意譯"光明"。《初聲讚文》中第二十二個讚語也是"烏盧詵"(H.182)。《去煞符》作"烏芦詵"。X.音譯為"呼咣",所謂《摩尼光佛》作"嚧詵","呼咣"讀音當與"嚧詵"同。rwšn [rōšn](光明)是以*r*-開頭的伊朗語詞彙,H.音譯為"烏盧詵",有一個代表詞首加元音(prothetic vowel)的字"烏",霞浦文書音譯為"盧詵",則並無代表首加元音的字。

H.158	祚路	欝	于呬十四	(14)
MC.	dz'uo-luo		·i̯uət ji̯u-*xji	
X.13.7	蘇路		和醯	
MC.	suo-luo		γuâ-xiei	
MP	zōr	ud	wihī	
M260	[ ](r)	'wd	wyhyh	
	大力	與	智慧。	

中古波斯語短語。(24)H."祚路"[③]、X."蘇路",讀音近似伊朗語zwr,讀若zōr,意為"力量",漢文意譯為"大力"或"力"。所謂《摩尼光佛》也作"蘇路"。X.漏掉或省略了"欝"。(25)H."于呬"[④]、X."和醯"讀音近似中古波斯語whyh,讀若wehīh,意為"智慧",漢文意譯為"智慧"或"智惠"或"惠"。所謂《摩尼光佛》也作"和醯"。《下部讚》第108頌合稱之為"聖光明大力惠"。白玉蟾(1194—1229)著《海瓊白真人語錄》記載明教:"其教大要在乎清净、光明、大

① Yoshida 1983: 328-30; Bryder 1985: 62;吉田豊 1986:§98; Mikkelsen: 108; Dictionary, v.III, pt.1: 376.

② 寫本上這個字介乎"烏""鳥"之间,見H.圖版,根據吉田豊的釋讀,作"烏盧詵"。Yoshida 1983: 328-30; Bryder 1985: 62;吉田豊 1986:§76; Mikkelsen: 108; Dictionary, v.III, pt.1: 300.馬小鶴,2008,194—195頁。潘悟雲:34 烏 ʔuo;207 詵 ʂi̯æn。

③ Yoshida 1983: 328; Bryder 1985: 62;吉田豊 1986:§100; Mikkelsen: 109; Dictionary, v.III, pt.1: 385.潘悟雲:356 祚 dz'uo。

④ Yoshida 1983: 328; Bryder 1985: 62;吉田豊 1986:§88; Mikkelsen: 109; Dictionary, v.III, pt.1: 341.

力、智慧八字而已。”福建泉州華表山的元代摩尼教草庵遺址的摩崖石刻上，亦有“清净、光明、大力、智慧”字樣。第十三至十四個伊朗語短語與第十一至十二個阿拉姆語短語相應，即此八字真言。

H.158　伽路師十五　(15)
X.13.7　伽度師
Aram.　q'dwš
　聖哉！

H.158　伽路師十六　(16)
X.13.7　伽度師[①]。
Iran.　kādūš
　聖哉！

《下部讚》結尾處云："梵本三千之條，所譯二十餘道；又緣經、讚、唄、願，皆依四處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。如有樂習學者，先誦諸文，後暫示之；即知次第；其寫者，存心勘校，如法裝治；其讚者，必就明師，須知訛舛。"摩尼教徒對經文的學習、抄寫、讚頌均甚認真，根據阿拉姆語、伊朗語音譯的讚美詩，其傳抄、唱誦最爲困難，稍微疏忽，即易出錯。敦煌本《下部讚》第二首音譯詩中已有若干訛誤，有的訛誤，如(20)"毉羅訶"之誤可能出自原本。霞浦文書傳抄千年，訛誤更多固不足怪。出人意料的倒是霞浦本與敦煌本基本一致，個別的字還更符合胡語讀音，有助於校勘敦煌本之誤。

吉田豐先生主要根據霞浦文書《四寂讚》總結了霞浦文書音譯伊朗語的幾個特點，我們根據《興福祖慶誕科》增補一些音譯阿拉姆語和伊朗語資料的情況。

吉田豐指出：霞浦文書的語音轉寫系統基本上與敦煌遺書所見者一致，即是以中古漢語讀音為基礎轉寫的，而不是以早期官話(Mandarin)之類的後期漢語讀音為基礎的。這一點在用"喋嚩啰逸啰"音譯 gbr'yl(四大天使之一的名字，通常譯作"加百列")的例子中看得非常清楚，因爲"喋"這個字的中古

---

① "伽度師"，原文作"々々"。見圖版。

漢語讀音為*ngi̯ɐp,有入聲-p,比較準確地音譯中古伊朗語音節[gab],而“喋”的早期官話讀音為*jɛ,没有入聲-p。整個來説,音譯轉寫是準確和精確的。因此,它們非常可能出自盛唐即8世紀曾經存在的文書[①]。X.“咡渾[雲]特”(MC. *ńźi-ji̯uən-d’ək)音譯jywndg、“和咡特”(MC. γuâ-*ńźi-d’ək)音譯wjydg是另外兩個例子,“特”的中古漢語讀音為d’ək,有入聲-k,比較準確地音譯中古伊朗語音節[dag],而“特”的早期官話讀音為[təj`],没有入聲-k。X.“嗢”音譯’wt也是一個例子,“嗢”的中古漢語讀音為*·ut,有入聲-t,較準確地音譯中古伊朗語音節[ud],而“嗢”的早期官話讀音為[u`],没有入聲-t。

我們可以對敦煌本與霞浦本音譯詩的不同用字作一比較,左邊第一欄是阿拉姆語(Aram.)或伊朗語讀音(不再注明):

Aram. or Iran.	**敦煌本**	**霞浦本**	**注釋**
Aram. ‘y	翳 ·i	伊 ·i	
b	無 mi̯u	弗 pi̯uət	
Aram. b’	吂 mi̯wang	婆 b’uâ	m>b’
dag	嚨 nəng 勒 lək	特 d’ək	“特”“勒”有入聲k。
dar	喋 li̯ĕt	特啰 d’ək-lâ	“啰”音譯r
Aram. dī	哩 lji	地 d’i	l>d’
dū	路 luo	度 d’uo	l>d’
f	不 pi̯ə̯u	弗 pi̯uət	
fri	佛 b’i̯uət	弗啰 pi̯uət-lâ	“啰”音譯ri
Aram. h	呬 xji 訖 ki̯ət	醯 xiei 佐[核]勒γɛk- lək	
h’	訶 xâ	縛 b’i̯wak	
hī	呬 xji	醯 xiei	
hr	忽 xuət	佐[核]啰γɛk-lâ	“啰”音譯r
Aram. nw	耨 nə̯u	嚨 nəng	濁輔音n
ō	奥 ·âu	阿 ·â	

① Yoshida, Four aspects. “喋嚩啰逸啰”是霞浦文書中四天王之一的名字,見馬小鶴,《摩尼教十天王考——福建霞浦文書研究》,《西域文史》,第五輯,2010,120頁。

續表

Aram. or Iran.	**敦煌本**	**霞浦本**	**注釋**
pi	卑 pjie̯	俾 pjie̯:	
Aram. q	訖 ki̯ət	仡[核]γɛk	
Aram. r’	邏 lâ	啰 lâ	濁輔音 l
r’n	嚂 lân	綻 ɖ’ăn	
rō	烏嚧 ·uo-luo	啰嗢 luo-·ut 啰 luo	霞浦本無“烏”字
Aram. rw	阿嘍 ·â-ləu̯	啰 luo	霞浦本無“阿”字
ud	欝 ·i̯uət	嗢 ·ut	“欝”“嗢”均有入聲 t。
wād	活 γuât	和 γuâ	濁輔音γ
wi	于 ji̯u	和 γuâ	濁輔音γ
zd	薩 sât	咗 dz’ậi	濁輔音 dz’
žī	時 źi	哂 ńźi	濁輔音ńź
zō	祚 dz’uo	蘇 suo	

吉田豊認爲,中古漢語濁輔音比較經常對應於伊朗語的濁音,比如,“匐賀”*b’ i̯uk γâ* 音譯 [baγā]。在敦煌遺書中,漢語開端的鼻音 *n*-去鼻音化而讀若 *nd/d*-,有時用於音譯伊朗語的濁塞音 d,比如,“那呼和”(MC. **nâ xuo γuâ*)音譯 *d’ hw’ n* [dāhwān],意為“禮物”。也參閱他把“代醯潭摩”(MC. **d’ ậi xiei d’ ậm muâ*)復原為[dahēd-um-ā]。這個特點明顯地顯示霞浦文書(的祖本)要比敦煌遺書稍微古老一些。在《興福祖慶誕科》的這首音譯詩中,以中古漢語濁輔音對應於阿拉姆語或伊朗語濁音的情況比較多,比如:以“嚨呼啰”(MC. nəu̯-xuo-*lâ)音譯阿拉姆語 nwhr’(光明);以“和”(MC. γuâ)音譯帕提亞語 wād(神靈);以“和醯”(MC. γuâ-xiei)音譯中古波斯語 wihī(智慧);以“夷咗”(MC. i-*dz’ậi)音譯中古波斯語 yazad(神聖、清净);等等。

吉田豊同意筆者将霞浦文書中的“伽度師”勘同於敦煌本《下部讚》裏的“伽路師”,音譯阿拉姆文詞彙 *k’ dwš* [kādūš],意為“神聖”。他认为:敦煌本“路”(MC. **luo*)的起首聲母 *l* 相應於元音後的 *d* ,讀若(摩)擦音(a fricative sound),即[δ],霞浦文書的相應漢字則寫作“度”(MC. **d’ uo*)。這種不同似乎説明音譯系統互相不同,霞浦系統稍古於敦煌系統。因爲早期中古漢語的濁

輔音(the voiced consonants)在官話中變成了清輔音(the voiceless consonants)[①],顯示此字為濁音(the voiced pronunciation)的霞浦資料的祖本看來要古老一些。但是,從敦煌遺書和霞浦文書都用"伽"(MC. *g'i̯a)音譯[kā]來看,稱之爲"系統"者,更像一種趨勢,而非一種嚴格的規則[②]。X.以"佐[口+移]地沙"對應H.的"訖哩沙",音譯阿拉姆語qdyš' [qaddīšā],意為"神聖的"。H."哩"(MC. *lji)的起首聲母l對應于d,讀若擦音[δ],X.相應漢字寫作"地"(MC. d'i)。

吉田豊已經指出元音後的b的類似現象:阿拉姆語*l'b'*("向父親"),H.音譯為"羅 "(MC. **lâ mi̯wang*),而X.則音譯為"啰婆"(MC. **lâ b'uâ*)[③]。

吉田豊認爲,以*r*-開頭的伊朗語詞彙,在霞浦文書中絕大部分沒有一個代表詞首加元音(prothetic vowel)的字,而在敦煌遺書中均有代表詞首加元音的字。一個佳例是霞浦文書的"盧詵"(MC. luo-ṣi̯ɛn)對比敦煌文書的"烏盧詵"(MC. ·uo-luo-ṣi̯ɛn)音譯中古波斯語*rwšn* [rōšn](光明)[④]。X.以"[口+户]縛"(MC. *luo-b'i̯wak)相應H.的"阿嘍訶"(MC. ·â-*ləu̯-xâ)音譯阿拉姆語rwh'(神靈、風),與此類似。

敦煌本《下部讚》有時會省略阿拉姆語或伊朗語中的一個輔音,而霞浦本則會音譯出來,比如,H.以"卑嘌"(MC. pjie̯-*li̯ĕt)、X.以"俾特啰"(MC. pjie̯:-d'ək-*lâ)來音譯帕提亞語pidar(父親、明父);H.以"補忽"(MC. puo-xuət)、X.以"布佐[口+移]啰"(MC. puo-γɛk-*lâ)來音譯帕提亞語puhr(兒子、明子);H.以"佛呬不哆"(MC. b'i̯uət-*xji-pi̯əu̯:-*tâ)、X.以"弗啰醯弗多"(MC. pi̯uət-*lâ-χiei-pi̯uət-tâ)音譯帕提亞語frihīft(愛、憐憫)。

吉田豊先生發現《興福祖慶誕科》包含的這首音譯詩乃敦煌本《下部讚》第二首音譯詩的異本,對於我們理解《興福祖慶誕科》的内容甚有啓發。《興福祖慶誕科》可能不是一次定稿的。計佳辰所見新近抄本中還有後期新加的科文,清抄本在歷史上可能也曾經添加過科文。同時,科文中又有類同《下部

---

① 關於這種語音變化,見蒲立本,《中古漢語:歷史語音學研究》(*Middle Chinese. A Study in Historical Phonology*),温哥華,1984(以下簡稱Pulleyblank, *Middle Chinese*),63—68頁。

② Yoshida, *Sijizan*.

③ Yoshida, *Sijizan*.

④ Yoshida, *Sijizan*.

讚》的漢文詩句，則可能是摩尼教徒撰寫原本時，根據其手頭掌握的唐代《下部讚》漢文譯本摘錄的。科文中有大量音譯文字，由於後世的抄寫者已經不理解其含義，傳抄過程中出現訛誤在所難免，大大增加了釋讀的難度。然而我們不能因爲其釋讀之難，以及其不見於已知漢文摩尼教文書，就判定它們為後世民間法師所杜撰。本文根據吉田豊先生的啓發，論證了《興福祖慶誕科》中的一段與《下部讚》第二首音譯詩對應。這個例子使我們可以假設，當年林瞪（1003—1059，即興福祖）及其師祖、弟子們仍然能夠理解這些音譯文字的含義，弟子們將其寫入慶祝林瞪誕辰的《興福祖慶誕科》，在慶祝其誕辰時念誦。因此，科文中的大量音譯文字實乃其核心。後世傳抄訛誤，越來越難理解其含義，遂加上各種道教、民間宗教的内容，使其看起來就像一份普通民間宗教文書。今天我們只有經過沙裏淘金的艱苦工作才能探得其摩尼教真諦。

吉田豊先生無疑是對霞浦文書《興福祖慶誕科》中這首音譯詩作深入研究的最佳人選。筆者只是在其啓示下，將這首音譯詩與敦煌本《下部讚》第二首音譯詩作一初步比較，就正於吉田豊先生，同時讓中國學者先睹爲快，以期對霞浦文書的研究起一些促進作用。

附錄

米克爾森在其編撰的《摩尼教漢文文獻詞典》中，根據蒲立本1991年出版的《早期中古漢語、晚期中古漢語、早期官話構擬發音的詞彙》（簡稱《詞彙》）裏晚期中古漢語的注音標注所有敦煌摩尼教漢文文獻（包括《下部讚》第二首音譯詩）中音譯詞彙的讀音，爲了讀者便於比較，我們也根據《詞彙》注明霞浦本的讀音，作爲附錄。我們先在第一行列出敦煌本的漢文；第二行是根據《詞彙》所注的讀音，簡寫LMC.（Late Middle Chinese）[①]；第三行是《興福祖慶誕科》本的漢文；第四行是筆者根據《詞彙》所注的讀音。第十五、十六個短語不再重複。

① Mikkelsen,2006; Pulleyblank, 1991. 高本漢（B. Karlgren）、周法高、潘悟雲諸位對中古音的構擬，可在潘悟雲先生主持的網站上通过“中古音查詢”獲知（網址：http://www.eastling.org/），在此不贅。

H.155 伽路師 羅吂[=亡]一 (1)

LMC. kɦia` − luə̆`-ʂr̩ la-ʊjyaŋ

X.13.4 伽度師 啰婆(娑)

LMC. kɦia` − tɦuə̆`-ʂr̩ la-pɦua

H.155 伽路師 立旡羅二 (2)

LMC. lip-ʊjyə̆/ʊuə̆-la

X.13.4 伽度師 哩弗啰

LMC. lip-fjyt/fut-la

H.155 伽路師 阿嘍訶三 (3)

LMC. ʔa-ləw-xa

X.13.4 伽度師 啰縛

LMC. luə̆-fɦjyak/fɦak

H.155 呬耶 訖哩吵[沙]四 (4)

LMC. xi-jia kit-li-tʂʰa:w[ʂa:]

X.13.4 醯耶 仡核地沙

LMC. xjiaj-jia xɦja:jk-tɦi`- ʂa:

H.155 伽路師 奧 卑嘌五 (5)

LMC. ʔaw` pji-lit

X.13.4-5 伽度師 奧 俾特啰

LMC. ʔaw` pji ´ -tɦəə̆k-la

（8）H.“卑嘌”原文作“卑嘌(LMC. pji-pjiaw)”。

H.156 伽路師 奧 補忽六 (6)

LMC. puə̆`-xwə

X.13.5 奧 布仡核啰

LMC. puə̆-xɦja:jk-la

H.156 伽路師 奧 活時雲�七 (7)

LMC. xɦuat ʂɦi-yn-nəə̆ŋ

X.13.5 伽度師 阿 和哂渾雲特

LMC. ʔa xɦua *ri-yn-tɦəə̆k

H.156 欝 于而勒八 (8)

LMC. ʔyt yǝ̆-ri-ri

X.13.5 嗢 和哂特

LMC. ʔut xɦua-ri-tɦəə̆k

H.156 嗚嚧啁 而雲咖[=加][引九] (9)

LMC. ʔuə̆-luə̆-lan ri-yn-kja:

X.13.5-6 𠲎嗢呾① 哂渾[雲]特健

LMC. luə̆-ʔut-*tat ri-yn-tɦəə̆k-kɦian`

H.156-7 欝 佛呬不哆[舌頭] 漢沙[娑]啁[十] (10)

LMC. ʔyt fɦjyt/fɦut-xi-put-ta xan`- ʂ a:[sa]-lan

X.13.6 弗㘓醯弗多 漢娑綻

LMC. fjyt/fut-la-xjiaj-fjyt/fut-ta xan`- sa-trɦa:n`

H.157 翳羅訶 耨呼邏[十一] (11)

LMC. ʔi-la-xa nəw`-xuə̆-la`

X.13.6 伊㘓訶 喍呼㘓

LMC. ʔji-la-xa nəəŋ-xuə̆-la

H.157 翳羅訶 紇弥哆[十二] (12)

LMC. kit-mji-ta

X.13.6-7 伊㘓訶（喍呼㘓） 紇[核]勒弥哆

LMC. xɦja:jk- ri- mji-ta

H.157-8 夷薩 烏盧詵[十三] (13)

LMC. ji-sat ʔuə̆-luə̆-ʂə̆n

X.13.7 夷唓 𠲎咣

LMC. ji-*tsɦaj` luə̆-ʂə̆n

H.158 祚路 欝 于呬[十四] (14)

LMC. tsɦuɔ`-luə̆ ʔyt yǝ̆-xi

X.13.7 蘇路 和醯

LMC. suə̆-luə̆ xɦua-xjiaj

① "呾"也可能是"怛"之訛，"𠲎嗢怛"讀若luə̆-ʔut-tɦan`，音譯rōdān。

馬趙二大元帥、內外慶會神祇敢勞電足通口

狀以奏聞敬迓雲輦副乞誠而降格特伸禱請祇

候來臨　首奉

唱

伽度師囉婆娑伽度師哩弗囉〻〻吵縛醯耶佗地沙〻奥

俾特囉奥布佗囉〻〻阿和啝渾特嗢和啝特吵嗢咀啝渾特

健弗囉醯弗多漢娑綻伊囉訶嚨呼囉伊囉訶嚨呼囉

枕馱弥嘜夷咗吵咣蘇路和醯伽度師〻〻請文

一三

黑白版《興福祖慶誕科》

八

聞教迓雲擧副忱誠而降格特伸禱請祇候來臨

副擧 曷伽度師啰嵾娑伽度師哩弗啰ニ々吽縛醯耶佉地

沙ニ々奥俾特啰奥布林啰ニ々阿和咘渾特嗢

和咘特吽嗢呾咘渾特健弗啰醯弗多漢娑綻伊

啰訶嚨呼啰伊啰訶嚨呼啰訖勤殊哆惠畦

吽㕭蘇路和醯伽度師ニ々〇請文

白 尚來靈官已奏聖賢俱悉知聞梵語重宣

彩色版《興福祖慶誕科》

参考文獻

APAW. *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften / Philosophisch-Historische Klasse.*

BSOAS. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*

P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology,* Löberöd, 1985.

Dictionary = *Dictionary of Manichaean texts*, Turnhout: Brepols; NSW, Australia, Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1998-< 2006>, vol. 1. *Texts from the Roman Empire: texts in Syriac, Greek, Coptic, and Latin,* compiled by Sarah Clackson, Erica Hunter, and Samuel N.C. Lieu; in association with Mark Vermes; vol. 2. *Texts from Iraq and Iran: texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian*, edited by François de Blois and Nicholas Sims-Williams; compiled by François de Blois, Erica C. D. Hunter, Dieter Taillieu; vol. 3. *Texts from Central Asia and China*, edited by Nicholas Sims-Williams, pt. 1. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, by Desmond Durkin-Meisterernst; pt. 2. *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, by Nicholas Sims-Williams and Desmond Durkin-Meisterernst; pt. 4. *Dictionary of Manichaean texts in Chinese*, by Gunner B. Mikkelsen.(簡稱Dictionary)

H.《下部讚》;S2659(大英圖書館)(道明譯,8世紀(?));圖版:《英藏敦煌文獻(漢文佛經以外部分)》,成都:四川人民出版社,1990— ,第4册,143—157頁;校勘本:林悟殊,《敦煌文書與夷教研究》,上海:上海古籍出版社,2011,434—466頁。

計佳辰,《霞浦摩尼教新文獻〈興福祖慶誕科〉錄校研究》,西北民族大學碩士論文,2013年10月15日。

Karlgren, Bernhard, *Grammata serica recensa*, Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1957.中譯本:《漢文典》,[原著高本漢,編譯潘悟雲等],上海:上海辭書出版社,1997(簡稱:潘悟雲)。

馬小鶴,《摩尼教〈下部讚〉第二首音譯詩譯釋——浄活風、浄法風辨析》,《天

祿論叢——北美華人東亞圖書館員文集·2010》,桂林:廣西師範大學出版社,2010,65—89頁。

G. B. Mikkelsen, *Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*, Turnhout, 2006.

Pulleyblank, Edwin G. (Edwin George), *Lexicon of reconstructed pronunciation in early Middle Chinese, late Middle Chinese, and early Mandarin*, Vancouver: UBC Press, 1991.(簡稱Pulleyblank, 1991)

E. Waldschmidt & W. Lentz, "Die Stellung Jesu im Manichäismus", *APAW*, 1926, no.4.(简稱*W/L* i).

E. Waldschmidt & W. Lentz, "A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-huang", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1926, pp.121-122 (简稱W/L 1926a).

Y. Yoshida, "Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll", *BSOAS* 46,2, 1983, pp.326-331.

吉田豊,《漢訳マニ教文獻にぉける漢字音寫され中世ィラン語につぃて》,《内陸ァジァ言語の研究》,I(1986[1987]),1-15頁,及圖版。

Y. Yoshida, "P. Bryder, *The Chinese transformation of Manichaeism*, Löberöd 1985" (rev.), *BSOAS* L, 1987, pp.403-4.

Y. Yoshida, Four aspects, "Middle Iranian terms in the Xiapu Chinese texts—Four aspects of the Father of Greatness in Parthian", forthcoming, 感謝吉田豊先生將此文發給筆者,並惠允漢譯發表。中譯本《霞浦漢文文書中的中古伊朗語術語——安息文中的偉大之父的四個方面》,收入芮傳明、章嘉平編,《章巽百歲誕辰紀念集》,廣州:廣東人民出版社,待刊。

Y. Yoshida, *Sijizan*, "Xiapu 霞浦 Manichaean text *Sijizan* 四寂讚 'Praise of the four entities of calmness' and its Parthian original, forthcoming. 感謝吉田豊先生將此文發給筆者,並惠允漢譯發表。中譯本《霞浦摩尼教文書〈四寂讚〉及其安息語原本》,《國際漢學研究通訊》第九期(2014.6),北京:北京大學出版社,103—121頁。

張廣達,《唐代漢譯摩尼教殘卷》,《東方學報》京都第77册,2004,376—336頁[65—105頁],英文摘要:445—444頁;收入張廣達,《文本、圖像與文化流傳》,桂林:廣西師範大學出版社,2008,296—348頁。

The Second Phonetic Hymn of the Dunhuang *Hymnscroll* Revisit: Study on Xiapu text entitled *Xingfuzu qingdan ke*

Abstract: Professor Yutaka Yoshida pointed out that one Xiapu text entitled *Xingfuzu qingdan ke* contains the same hymn as the second phonetic hymn of the Dunhuang *Hymnscroll.* There are two versions of *Xingfuzu qingdan ke:* one better version (34 pages) was copied during Qing Dynasty (1644-1911) and the other (30 pages) was copied in recent times. This article compares the Lines 4-7 of page 13 of the Qing Dynasty version with the second phonetic hymn of Manichaean *Hymnscroll.*

E. Waldschmidt and W. Lents emended 卑嘌 *pjie̯-p'i̯äu* (Middle Chinese) in Dunhuang version to 卑喋 *pjie̯-*li̯ĕt* to transliterate Parthian *pidar* "father". Its Xiapu counterpart is 俾特啰 *pjie̯:-d' ək-*lâ.* Yoshida emended 訖哩吵 *ki̯ət-*lji-*tṣ'au* to 訖哩沙 *ki̯ət-*lji-ṣa* to transliterate Aramaic *qdyš'* "holy". Its Xiapu counterpart is 仡[核]地沙 *γɛk-d' i- ṣa.* Yoshida emended 漢沙囒 *xân-ṣa-*lân* to 漢娑囒 *xân-sâ-*lân* to transliterate Parthian *xānsārān* "springs, wells". Its Xiapu counterpart is 漢娑綻 *xân-sâ-ď' ăn.* In these cases the transcriptions of *Xingfuzu qingdan ke* confirm the emendations of the second phonetic hymn of *Hymnscroll.* As a whole phonetic transcriptions found in the Xiapu texts are similar to what we find in the Dunhuang texts but not identical. Xiapu system is slightly earlier than the Dunhuang one. There are more materials in *Xingfuzu qingdan ke* to support Yoshida' s observations: 1, The basis of transcription in Xiapu texts is the Middle Chinese rather than later Chinese like early Mandarin; 2, The voiced consonants of the Middle Chinese correspond more often to Iranian voiced sounds; 3, The Iranian postvocalic d, which was pronounced as fricative, is transcribed with characters beginning with *l-* in the Dunhuang texts, but with those with initial voiced stop *d'* - (in Karlgren' s system) in the Xiapu manuscripts; 4, Iranian words beginning with *r-* are mostly not accompanied by

an extra character representing the prothetic vowel, while this habit is without exception in the Dunhuang texts.

There are relatively numerous copying errors and corruptions due to the long period of handing down the phonetically transcribed hymns in *Xingfuzu qingdan ke* and it is not easy to decipher these hymns. But we should not assume that these phonetic hymns were fabricated by the local priests after the middle of Ming Dynasty (1368-1644).

Lin Deng (Xingfuzu, 1003-1059) was probably very influential in establishing Manichaeism in Xiapu, Fujian. *Xingfuzu qingdan ke* is a ritual manual to be used for celebrating Lin Deng's birthday (Chinese lunar calendar 13th of the second month). It might be composed by Lin Deng's disciples and descendants and they should understand these phonetic hymns at that time. These phonetic hymns are the core of this ritual manual. The local priests after 17th century gradually could not understand the meaning of these phonetic hymns and put more and more contents of Daoism and popular religion into it and made it more like a popular religious document. We only can obtain gold by washing it from sand and gravel and only can explore its true meaning of Manichaeism by hard work.

北京大學圖書館藏江户時代日人《詩經》類古籍敘録

趙　昱

北京大學圖書館作爲亞洲地區最大的高校圖書館，收藏有數量衆多的日本版古籍[①]，其中不少都是江户時代漢學家在研讀中國古代經典文獻時候的注釋之作。它們既真實反映了當時日本漢學研究的成就與局限，又爲揭示中日文化交流特别是典籍的雙向流傳過程提供了豐富的佐證信息。兹就館藏江户時代的日人解《詩》之古籍七部、版本九種，撰爲敘録，以呈方家。

一、《筆記詩集傳》十六卷

《筆記詩集傳》十六卷（典藏號：LX/739），〔日〕仲欽撰。日本明和元年（1764）延生軒刊本，二函八册。

仲欽即中村之欽（1629—1702），字敬甫，號惕齋，又稱仲二郎。京師（今日本京都）人。爲人廉貞寡欲，淡泊功名財利。學問淵博，尤精於禮學，又審音律。專奉程朱之學，以誠敬爲本。作爲朱子學派的代表人物，他與古學派

作者學習單位：北京大學中文系

① "所謂日本版古籍是指由日本刊印或鈔寫的漢文和日文典籍，它包括①由日本翻刻的中國典籍，即和刻漢籍，亦稱和刻本（含日本人的增注本）；②日本人用漢文撰寫的著作；③日本人用假名或主要用假名撰寫的著作"；從時間範圍上看，"日本明治維新（1868年）以前在日本刊印或鈔寫的漢文或日文典籍"均屬於此。李玉，《中日文化交流史的歷史見證——北京大學圖書館館藏日本版古籍簡析》，《北京大學圖書館日本版古籍目録》，北京：北京大學出版社，1995，3頁。

的伊藤仁齋齊名;時人效仿《世説新語》,嘗有"惕齋難兄,仁齋難弟"之譽。東山天皇元禄十五年卒,年七十四。主要著述有《四書示蒙句解》二十七卷、《四書鈔説》十二卷、《近思録示蒙句解》十四卷、《近思録鈔説》八卷、《筆記周易本義》十六卷、《筆記書經集傳》十二卷、《筆記詩集傳》十六卷、《筆記春秋胡氏傳》四卷、《筆記禮記集傳》十六卷、《筆記大學或問》一卷、《筆記西銘解》三卷、《性理字義鈔説》一卷、《西銘鈔説》一卷、《惕齋文集》十三卷、《惕齋筆録》十六卷等[①],多爲對宋人著作的研習與闡發。

該本每半葉十一行,行二十一字,雙行小字同,字旁有和式訓點;左右雙邊,單魚尾,版心刻書名、卷次、頁碼,天頭處間有批注,如"古義説非"等。各册書籤題"筆記詩集傳"及卷次,書根題册次及各册對應部分——"一國風、二邶三、三齊八、四小雅、五祈父、六北山、七大雅三、八頌四"。扉頁有長方形牌記:中題書名"筆記詩集傳",右爲"惕齋先生著述"六字,左刻"延生軒藏板";鈐朱文長印"長谷川氏印章"。

全書十六卷:卷一至五爲《國風》,卷六至十一爲《小雅》,卷十二至十四爲《大雅》,卷十五、十六爲《頌》。各卷首行題"《筆記詩集傳》卷×",次行題"平安仲欽敬甫著",又次行題"門人阿州增田謙之益夫校"。增田謙之(1664—1743),字士益,一字益夫,號立軒(一作立齋)、不染居士。阿波(今日本德島縣)人。受業於惕齋,後爲阿波藩儒官。有《仲子語録》五卷、《律吕新書句解》一卷、《立軒雜記》三卷等[②]。由此可知,《筆記詩集傳》其書,經中村之欽、增田謙之師生二人之手而最終形成;作爲朱子學派學者的著作,它從書名到内容都與朱熹《詩集傳》關聯密切。

卷一首爲《筆記詩集傳》,類似全書之總説,依次對"詩名義""詩源流""毛詩""朱傳""叶韻""讀詩法"等六者加以引證解説。例如,"詩名義"引《詩大序》《漢書·藝文志》《説文解字》《釋名》《集韻》等,從字形、字音的角度解釋何以爲"詩";"毛詩"引《漢書·藝文志》《隋書·經籍志》、孔穎達《毛詩正義》等,簡述三家《詩》之興亡與《毛詩》之獨傳後世;"讀詩法"引《詩經大全》及《朱子語

---

① 人物生平及主要著述參見關儀一郎、關義直,《近世漢學者著述目録大成》,日本:東洋圖書刊行會,昭和十六年(1941),364頁。

② 關儀一郎、關義直,《近世漢學者著述目録大成》,467頁。

類》語，討論讀《詩》之方法、要領。之後，作者開始進行正式的徵引、補充、闡發和總結。

觀其體例，《詩集傳》的作者自序和詩句内容不俱録，只標明文字起訖或一詩之首章次章，頂格書；次行爲"筆記"之文，或低一格，或低二格。兹以朱《序》首節與《碩鼠》詩爲例：

> ○ 或有問於予曰止作也
>
> 此一節説聲詩所由起。○"人生而静"四句，《樂記》文。朱子曰："其未感也，純粹至善，萬理具焉，所謂性也。感於物而動，則性之欲出焉，而善惡於是乎分矣。性之欲，即所謂情也。"○《大序》云："情動於中而行於言；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故詠歌之。"止此《樂記》"節奏"，《漢書·嚴安傳》"奏"作"族"，謂"音樂作止高下緩急之度也"。

先總括大義（"説聲詩所由起"）；次揭示"人生而静，天之性也；感於物而動，性之欲也"四句出自《禮記·樂記》，並通過朱熹《樂記動静説》之文字加以印證；又次節引《詩大序》，以證《詩》之性情説；最後旁據他書，説明異文問題。各層之間，以○分隔，井然有秩。

> 碩鼠碩鼠 全篇
>
> 《六帖》云："此詩托言之比，與各處不同，蓋爲尊者諱，故寓意於鼠，不必補出正意。"○鄉嬛云：註"貪殘"二字不平。殘，正以濟其貪也。盡人之財曰貪，指重斂言；盡人之力曰殘，指虐政也。"三歲貫女"，言受其貪殘之久。玩"逝將"字，有欲去未去、徘徊故土之意。○又云"食黍""食麥""食苗"，特以形容其毒耳，非食黍不足而食麥、食麥不足而食苗之説。○一説范氏曰："'莫我肯德'者，不以我爲德也。"○《通解》云："直訓'宜'者，久抑於此，得伸於彼，與之相宜也。"○一説古義云："勞猶慰也。謝慰則去聲。"○又云："國外曰郊，由郊以入其國也。"○《詩緝》云："魏、唐無淫詩，蓋猶有先聖之風化焉。"

此爲《魏風·碩鼠》全詩"筆記"：先引《白孔六帖》，闡明詩旨；次從文法、修辭等角度逐句解釋涉及的字詞——"貪殘""逝將""食黍""食麥""食苗""郊"；

又次徵引他人他書，或證朱説(《詩集傳》："直，猶宜也。"與《通解》正同)，或列異解(《詩集傳》："勞，勤苦也。"與古義有別)；最後再引嚴氏《詩緝》，説明《魏風》《唐風》雖然排在《鄭風》《齊風》之後，但未見淫奔之詩而仍有"風化"之義。當然，其他逐章説解者，則徑標"關關雎鳩首章""魚網之設卒章"等，各領其段；廣引經典、字書、史傳、諸子、筆記中相關的內容，兼及古義，間附己之按斷，以申朱子之意。

書末刊"發行書林"：江户日本橋通壹丁目須原屋茂兵衛、同芝神明前岡田屋嘉七、京寺町本能寺前錢屋惣四郎、大坂心齋橋南壹丁目敦賀物九兵衛、阿州德島新町橋筋天滿屋武兵衛，凡五家。

二、《毛詩補義》十二卷

《毛詩補義》十二卷(典藏號：JSB/093.4/1000)，〔日〕岡白駒補義。日本延享三年(1746)風月堂刊本，一函十册。

岡白駒(1692—1767)，字千里，亦稱太仲，號龍洲。播磨(今日本兵庫縣南)人。少時從醫，後至京師改從儒業。專心經史，廣爲傳注，爲古注學的代表。後櫻町天皇明和四年卒，年七十六。主要著述有《論語徵批》一卷、《孟子解》十四卷、《孔子家語補注》十卷、《周易解》十卷、《尚書解》一卷、《書經二典解》二卷、《詩經毛傳補義》十二卷、《荀子觿》二卷、《左傳觿》十卷、《史記觿》十卷、《世説新語補觿》二卷、《蒙求箋註》三卷、《皇朝儒臣傳》(一名《日本儒林傳》)四卷、《小説精言》五卷、《小説奇言》五卷、《小説粹言》五卷、《治國修身録》二卷等[①]。

該本每半葉大字九行、小字十八行，行二十二字；四周單邊，單魚尾，版心刻書名、卷數、篇名、頁碼，天頭處間有墨筆批註。各册書籤題"詩經毛傳補義"及册數。

卷首依次爲岡白駒《毛詩補義序》《毛詩補義目録》《毛詩補義附録》。

《毛詩補義序》敘自周以降，《詩》義漸失，"獨毛公之學，繇來子夏，與《尚書》《左氏》《儀禮》《孟子》合"，其後又歷千年，更簡明難曉，"余少治《毛詩》，惟

① 關儀一郎、關義直，《近世漢學者著述目録大成》，116頁。

恨《傳》簡。康成雖羽翼,與其義差池。嘗據《爾雅》補訓詁,輯諸家之得毛旨者,勒爲一書。……以竢知音千載爾"(末鈐"岡白駒印""字千里印"二方)。因此作者之意圖,正在於爲《毛傳》新作補苴,昌明漢魏古學。

《毛詩補義目録》:卷一至五爲《國風》,卷六至八爲《小雅》,卷九至十一爲《大雅》,卷十二爲《頌》。

《毛詩補義附録》,據作者自述"毛公傳《詩》,惟撮厥要已。援引有所原,語亦簡矣。不通其義,安得其意?乃據孔《疏》,旁攷他書,以釋其義。其具于《補義》中者,此不復贅"可知,是未收入《補義》書中的各則訓釋,依照詩題先後編排,不過内容較爲淺近顯白。例如:

> 柏舟:儆儆,言如有所警也。古字選、算通用。《論語》"斗筲之人,何足算也",《漢書》作"斗筲之徒,何足選也",故《傳》爲"不可數也"。
>
> 黍離:歷道,歷言也。
>
> 鴛鴦:匹鳥,言其止則相耦、飛則爲雙也。莝,芻也。
>
> 雲漢:"布而不修",布列於位,不修造也。
>
> 殷武:荆是州名,楚是國,故云"荆州之楚國"。

正文各卷,首行題"《毛詩補義》卷×",次行題"漢趙人毛公傳",又次行題"日本西播岡白駒補義"。卷一、卷六最前解釋何爲"國風"、何爲"雅",卷十二《清廟》《駉》《那》三詩之前解釋何爲"周頌""魯頌""商頌";然"風者本乎上而成乎下""政有小大,故有《小雅》焉,有《大雅》焉""頌者宗廟之樂章"諸語,大多不過蹈襲成説。至于《詩序》的問題,岡白駒承認子夏創製《大序》及《小序》之初句(如"《葛覃》,后妃之本也""《鴻雁》,美宣王也"等),其下則爲毛公所潤益;至於朱熹盡廢《詩序》、求意於辭的做法,則不可取。這種針鋒相對的態度,正是與其强調古注古意、反對朱子之學的基本學術立場相一致的。

具體而言,是書名爲"補義",主要就是對《毛傳》的内容做出進一步的補充解釋説明。在形式上,先列詩句及《毛傳》文字,後以"案"語獨立爲段。以《秦風·無衣》爲例:

> 《無衣》,刺用兵也。秦人刺其君好攻戰、亟用兵,而不與民同欲焉。
>
> 豈曰無衣,與子同袍。興也。袍,襺也。上與百姓同欲,則百姓樂致其死。王于

興師，修我戈矛，與子同仇。戈長六尺六寸，矛長二丈。天下有道，則禮樂征伐自天子出。仇，匹也。〇豈曰無衣，與子同澤。澤，潤澤也。王于興師，修我矛戟，與子偕作。作，起也。〇豈曰無衣，與子同裳。王于興師，修我甲兵，與子偕行。行，往也。

《無衣》三章，章五句。

案：岐豐之民，本有共衣敝之而無憾之氣象，故以“同袍”興焉。以首二句，興下三句也。子者，相友者相稱也。下子，謂其君也。人相友者相謂云：“豈曰無衣乎？與子同袍。”以興上與百姓同欲，則百姓樂致死于君也。故王于是興師，則修我戈矛從子，與子同仇矣。今君好攻戰、亟用兵，而不與民同欲，故以此刺之。《傳》引“天下有道，則禮樂征伐自天子出”，古者諸侯無自興兵，興兵必王命，若從王也。及周之衰，諸侯各自相攻伐，蓋是時岐豐已屬秦矣，故詩繫之秦。然先王之澤，最浹於岐豐，故雖一時歌謡，猶稱“王于興師”，民心知有王焉。夷考《黍離》以下十餘國之風，無一言及王者。言王者，獨是一詩耳。地雖屬秦乎，猶足以觀周民之遺風哉。二章：澤，裏衣也。以其親膚，潤澤于污垢，故謂之澤。

岡白駒氏的“補義”，著重在於立足《毛傳》的基礎上通解一詩之背景與意旨；只是在每段的後半，會再用二章、三章、卒章等墨圍的形式標識語詞訓詁的内容。

書末有“延享三年丙寅之春發行”“京師書坊風月堂莊左衛門登梓”牌記二行，揭示刊刻的時間與書坊。

三、《詩經繹解》十五卷

《詩經繹解》十五卷（典藏號：JSB/093.2/2127），〔日〕皆川愿撰。日本安永九年（1780）刊本，二函十五册。

皆川愿（1734—1807），字伯恭，又稱文藏，號淇園，又别號斐齋、筇齋、筠齋、呑海子等。京師人。生性聰穎，四五歲能識字。及長，以爲讀書作文的要訣在於明白字義，由是潛心字書，廣集古人用字之例，或求之象形，或徵之聲音，以爲事物最初的意義由音而生。從此確定研究法式，立一家之言。弟子三千餘名，其中公卿諸侯亦不在少數。文化二年（1805）建弘道館。作爲其時

古注學的重要人物，淇園爲人温柔敦厚、沉穩剛毅，接物寬容，行事敏捷。博學淹通，以經學、文章名振海内。光格天皇文化四年卒，年七十四。謚弘道。主要著述有《論語繹解》十卷、《大學繹解》一卷、《中庸繹解》二卷、《孟子繹解》十卷、《書經繹解》四卷、《詩經繹解》十五卷、《儀禮繹解》八卷、《老子繹解》二卷、《莊子繹解》、《列子繹解》、《周易繹解》十卷、《荀子篇旨》二卷、《詩經助字法》二卷、《左傳助字法》三卷、《史記助字法》二卷、《説卦傳字釋》一卷、《實字解》六卷、《虚字解》(附後篇)四卷、《虚字詳解》十五卷、《唐詩通解》六卷、《唐詩絶句選》十五卷、《歐蘇文彈》一卷、《淇園詩話》一卷、《淇園文訣》二卷、《淇園文集》十五卷、《淇園詩集》三卷、《淇園唱和吟》一卷、《淇園隨筆標衍》一册等[①]。

該本每半葉十行，行二十字，雙行小字同，字旁有和式訓點；四周單邊，單魚尾，版心刻書名、卷數、頁碼。各册書籤、書根題書名"詩經繹解"及册數。首頁鈐朱文方印"歸厚堂藏書印"、墨文長印"鴻巢村幸田氏藏書之記"、朱文長印"日本興亞院寄贈圖書記"等。

卷首爲皆川愿自序，敘述《詩》之功用、源流及撰作緣由、宗旨、體例等方面。特别是在體例部分："凡諸名物訓詁，皆别細書之各句之下；諸所引徵書及前儒之説，並皆標其名；如私有所發，皆書'愚按'以别之。但至於字詁常用者，與私訂其意者，不必表章，以覽者可自識别故也。""《詩》又固有微言奥旨，……今所發明隨得，亦悉分識之，皆上設一圈，以别餘釋。如章旨篇旨，皆大書之。""總若干卷，命曰《詩經繹解》，蓋主繹篇旨以爲解故也。其他辨俗儒言《詩》之謬誤者，别具論若干條，聞見僻陋，豈曰能明，庶幾盡心以不負先人云爾。"(末鈐"皆川愿""伯恭"二方印)一首詩分成句解、章旨、篇旨三個部分，相互關聯而統一。

自序之下，又有《詩經繹解附録或問》一篇，以一問一答的形式，闡述了撰作者關於《詩經》形成、流傳、閲讀、整理之間若干重要問題的理解和立場。例如：

曰："陳而觀風者何也？"答曰："天子省風以作樂，蓋有之矣。然如今

① 關儀一郎、關義直，《近世漢學者著述目録大成》，497頁。

詩,則既篇什之矣。”

曰:“字何不言叶音?”余曰:“叶音非古。古者同聲相應,以成其義。是故或中句而其旨相承,或隔數句而其義相貫,或在句頭者而與句尾相喚,是以五音並用,各成節奏。謂有叶音者,不深於《詩》者言之也。且《詩》有叶音,雖有歌賦,人豈聞知?”

這種對話結構,或許也與以朱子爲代表的部分宋人語録正相類似。

正文部分凡十五卷,始“國風一”“周南一之一”,終“商頌四之五”;卷一爲《周南》《召南》,卷二爲《邶風》,卷三爲《鄘風》《衛風》,卷四爲《王風》《鄭風》,卷五爲《齊風》《魏風》《唐風》,卷六爲《秦風》《陳風》,卷七爲《檜風》《曹風》《豳風》,卷八爲《鹿鳴之什》《白華之什》,卷九爲《彤弓之什》《祈父之什》,卷十爲《小旻之什》,卷十一爲《北山之什》《桑扈之什》《都人士之什》,卷十二爲《文王之什》,卷十三爲《生民之什》,卷十四爲《蕩之什》,卷十五爲《周頌清廟之什》、《周頌臣工之什》《周頌閔予小子之什》及《魯頌》《商頌》。各卷首行題“《詩經繹解》卷之×”,次行題“日本平安皆川愿伯恭學”。全書分篇、各詩分章的格式同於朱熹的《詩集傳》;朱子不言《詩序》,皆川氏書中亦不出現《詩序》的文字。

《詩經繹解》各篇,詩句原文、章旨、篇旨書以大字,繹解之語書以小字;原文頂格書,章旨低一格,篇旨又低一格。如《召南·騶虞》:

> 彼茁者葭,茁者,其物形挺長而出意外之意。葭,蘆葦也。“彼茁者葭”者,蓋就蘆葦方長之地指其繁多而以言之也。按《趙策》張孟陽曰:“董子之治晉陽也,公宫之垣皆以狄蒿苫楚廧之。其高至丈餘,君發而用之。於是發而試之,其堅則箘簬之勁不能過也。”襄子曰:“矢足矣。”此古亦有以葭爲矢者之一證矣。然此詩意非必真爲矢,但姑借葭葦叢生之繁而以喻矢多也。壹發五豝。矢四爲壹發。《爾雅》云:豕牝爲豝。一曰豕,二歲能相把拏也。此言雖以葭爲矢,矢數甚多矣。而每其壹發,必見五豝,則雖矢多而當其彀者亦甚豐矣。于嗟乎騶虞。騶,廄御也。何楷曰:按《月令》,季秋,天子乃教于田獵,命僕及七騶咸駕。虞者,掌山澤之官。《周禮》有“山虞”“澤虞”。田獵,則騶御及虞人咸在也。○葭矢喻人志之所之,應物觸事,轉生無方。壹發五豝,言所聞識常有餘蓄,則每欲有所擇,輒得會其衆義所宜也。于嗟乎騶虞,言欲其如此,要亦在務畜義,備物以貫習之也。

此章言雖以爲矢甚多矣,而每壹發必與其五豝遇,則其射豈不亦優裕

耶？然此非騶善御車、虞善驅豕則不可得也，故曰“于嗟乎騶虞”。

彼茁者蓬，《禮記·射義》云：“桑弧蓬矢。”此又以蓬爲矢之一證。壹發五豵。《説文》云：“豕生六月，豚。一曰一歲豵，尚叢聚也。”○喻其物動常叢聚也。于嗟乎騶虞。

此章言豵小於豝，然其多，亦可貴也。

《騶虞》二章，章三句。

此篇言多備其物，然後可以適時用，則又可以得不失道之中正焉矣。詩二百之爲義之府[1]，學者其可不以誦習哉？

《騶虞》一詩，毛、鄭、孔、朱皆著眼於“仁心”，皆川氏則有“備物”“貫習”“適時用”之論，頗見新意。

書末爲牌記三行：“《習文録》四編，近刻皆川淇園先生著述。發行書林：皇都林太兵衛。”

四、《毛詩品物圖考》七卷

《毛詩品物圖考》七卷，〔日〕岡元鳳撰。北京大學圖書館藏刻本兩種：一爲日本天明四年（1784）四書坊刊本（典藏號：JSB/093.87/7717，以下簡稱“四書坊本”），一函三册；一爲日本天明五年杏林軒、五車堂刊本（典藏號：LSB/5635，以下簡稱“杏林軒本”），函數、册數同。

岡元鳳（1737—1786），字公翼、尚達，又稱元達，號澹齋，又號魯庵、慈庵、白洲、隔九所。河内（今日本大阪府東）人。自幼被稱爲神童。後以醫爲業，嗜好博物之學，庭園之内雜植藥草。又善詩，在片山北海的混沌社中頗負盛名。嘗從菅谷甘谷受文辭之學。光格天皇天明六年卒，年五十。主要著述有《毛詩品物圖考》七卷、《離騷名物考》、《香橙窩集》、《刀圭餘録》六卷、《鞭草筆記》三卷、《蘭説海生圖品》二卷等[2]。

四書坊本各册書籤題“毛詩品物圖攷·草部一之二”“毛詩品物圖攷·木鳥部三之四”“毛詩品物圖攷·獸蟲魚部五之七”，故可知其七卷依次爲草部二卷

① “二百”，疑爲“三百”之誤。

② 關儀一郎、關義直，《近世漢學者著述目録大成》，117頁。

及木、鳥、獸、蟲、魚部各一卷。最前有牌記:中題書名“毛詩品物圖考”,右爲“岡公翼先生纂輯”七字,左爲刊刻機構“浪華四書坊梓”。正文之前,依次爲柴邦彦《詩經品物圖攷序》(末鈐“柴邦彦”“柴彦輔”方印)、那波師曾《毛詩品物圖考序》(末鈐“曾堂”“師曾”二印)、岡元鳳《毛詩品物圖考序》(末鈐“元鳳”“公翼”之印),大抵皆是鳥獸草木之學之於讀《詩》之要義。各卷卷首題“《毛詩品物圖攷》卷×”,次行題“浪華岡元鳳纂輯”。文末爲浪速木孔跋文一篇;書末有“三府書肆”凡十——東京北畠茂兵衛等八家、西京佐佐木惣四郎、大阪松邪九兵衛藏板,可知四書坊本的參校情況。

杏林軒本各册書籤題“毛詩品物圖攷 一之二/三之四/五之七”,書根題“詩品物図考上草”“詩品物図考中木鳥”“詩品物図考下獸蟲魚”。書前牌記中題書名“毛詩品物图攷”,右爲“岡公翼先生纂輯”七字同,左刻“書坊平安杏林軒、浪華五車堂仝梓”字樣。序文順序爲:那波師曾《序》、柴邦彦《序》、岡元鳳《序》;目録、正文、跋語全同四書坊刻本。書末有刊刻時間及刻工、畫工題名:“天明五年乙巳春發,畫工浪華挹芳齋國雄,剞劂平安大森喜兵衛、山本長左衛門”等。

《毛詩品物圖攷》,屬《詩經》名物學著作。據岡元鳳自序:“余便纂斯編,以便幼學,固致一覽易曉,不要末説相軋。毛、鄭、朱三家爲歸有異同者,會稡群書而折之,採擇其物,圖寫其形,要亦識其可識者耳,而不可識者闕如,庶爲讀《詩》之一助也。”因此在編纂形式上,每半葉繪圖一幅,留白處多爲詩句及毛、鄭、朱説,間或雜引其他典籍文獻内容,兼下己意;各個動植物名稱之下有假名,字旁、句間有和式訓點。例如:

匏有苦葉(ヒサゴ)

《傳》:匏謂之瓠。瓠葉苦,不可食也。《集傳》:匏,瓠也。匏之苦者不可食,特可佩以渡水而已。○《埤雅》:長而瘦小曰瓠,短頸大腹曰匏。按:匏苦瓠甘,本是二種,只以味定之,不可以形狀分别也。(卷一)

鶴鳴九皐(ツル)

《集傳》:鶴長頸、竦身、高脚。頂赤,身、頸、尾黑。其鳴高亮,聞八九里。○一名仙禽,有白有黄,亦有灰蒼色。世所尚者,白鶴。(卷四)

就篇幅内容言之，草、木二部極多而獸、蟲、魚三部猶少。

五、《毛詩註》二十卷

《毛詩註》二十卷，〔日〕塚田虎註。北京大學圖書館藏日本享和元年(1801)刊本二種，均爲一函十册。

塚田虎(1745—1832)，字叔貔，又稱多門，號大峰，一號雄風。信濃(今日本長野縣)人，塚田旭嶺子。夙受家學，尊奉程朱。其後攻讀研習古今典籍，以爲當依經解經，于是學術立場發生轉向，自作諸經説解以廣其學，成爲古注學派的學者。後爲尾張侯侍講，擢明倫堂督學。寬政年間，幕府下令禁絶異端之學，虎上書論其不可。仁孝天皇天保三年卒，年八十八。主要著述有《塚注周易》八卷、《塚注毛詩》二十卷、《塚注孔子家語》十卷、《塚注尚書》六卷、《塚注老子》二卷、《論語群疑考》十卷、《論語講録》十卷、《大學國字解》一卷、《中庸國字解》一卷、《大學註》一册、《中庸註》一册、《孟子斷》二卷、《荀子斷》四卷、《國語增注》二十一卷、《左傳增注》三十卷、《晏子牋注》四卷、《管子牋注》六卷、《老子牋注》四卷、《莊子牋注》六卷、《戰國策略注》十一卷、《史漢裨解》七卷、《明倫堂規則》一卷、《大峰文集》六卷及《遺編》一卷、《大峰詩集》四卷等[1]。

館藏二本的行款格式相同，皆每半葉九行，序文行十八字，正文行二十字，雙行小字注同正文，字旁有和式訓點；四周雙邊，單魚尾，版心題書名、卷次、頁碼、藏書室名"環堵室"，天頭處間有眉批增注，如"息，《韓詩》作思，是矣"(《漢廣》)。各册書籤題書名"塚註毛詩"、類屬(國風/小雅/大雅/頌)及卷次，書根題册數。只是一本(典藏號：JX/093.2/3762)首頁鈐朱文長印"毛利氏藏書印""日本興亞院寄贈圖書記"，另一本(典藏號：LX/8000)卷一頁下鈐朱文方印"麐嘉館印"。麐嘉館爲李盛鐸父李明墀所建藏書樓，故此本舊屬李氏藏書，後歸入北京大學圖書館。其實兩者當爲同一系統，經歷不同藏家，最終殊途同歸。

該書二十卷，卷一至八爲《國風》，卷九至十五爲《小雅》，卷十六至十八爲

① 關儀一郎、關義直，《近世漢學者著述目録大成》，323頁。

《大雅》,卷十九爲《周頌》,卷二十爲《魯頌》《商頌》。各卷首行大題"《毛詩》卷×",次行題"日本尾張侍講冢田虎註"。

卷首爲塚田虎自序,内容不出《詩》之源流、政教、漢宋異同等;以其尊崇古注,故而"斟酌漢儒以來之説,遂以成斯註"。序文最後,鈐"冢虎""叔貔"二方印。

次爲《毛詩釋例》(六則),概説其注音釋義的體例及依據;特别是最後一條,稱"世有《子貢詩傳》者,是必後世好事者,效彼以《毛詩》爲子夏傳,而又因'賜也始可與言詩'之語,乃所以擬作者也矣。又有《申培詩説》者,予未審其真僞。然此二書,唐宋之間未聞之有焉。二書之作,其編篇名之體、其序詩由之旨,大抵同焉。唯爲其題目之古,乃亦以爲雞肋而附之圜外,以備于參考",于是每詩之下,必稱引《子貢詩傳》《申培詩説》二書。

正文依次注解《詩大序》、"風雅頌"之類名、各篇小序及詩句内容。注解的内容,包括音義訓詁、章句講疏和對《子貢詩傳》《申培詩説》二書的引證,但多止於淺顯,少有新説異説的發明創見。例如《齊風·敝笱》:

> 《敝笱》,刺文姜也。齊人惡魯桓公微弱,不能防閑文姜,使至淫亂,爲二國患焉。笱,古和反。惡,烏路反。○詩則刺桓公,而且惡文姜也。○《子貢詩傳》及《申詩説》皆以爲魯桓公與夫人姜氏如齊,齊人刺之。
>
> 敝笱在梁,其魚魴鰥。魴與鰥,二魚名。笱在魚梁,然而敝敗,則不能制魴鰥,以比桓公微弱,不能防閑文姜。齊子歸止,其從如雲。從,慈用反。○如雲,言衆也。桓公不能防閑之,故其從者如雲。而文姜歸于齊,一無所憚也。
>
> 敝笱在梁,其魚魴鱮。鱮,音序。○鱮亦鱼名。齊子歸止,其從如雨。如雨,亦言多也。
>
> 敝笱在梁,其魚唯唯。唯,維癸反。○唯唯,行相隨順貌。齊子歸止,其從如水。如水,亦言多也。三章一意。
>
> 《敝笱》三章,章四句。

注文先釋音,後釋義,内容簡潔而淺白。十五《國風》、二《雅》、三《頌》的各個部分最後,俱列《子貢詩傳》的篇次異同:

> 齊國十一篇,二十四章,百四十三句。《子貢詩傳·齊風》凡十三篇,《東方未明》《盧》《營》《丰》《敝笱》《南山》《載驅》《猗嗟》《風雨》《雞鳴》《東方之日》《甫田》《著》,以爲篇次。

《那》之什五篇，十六章，百五十四句。《子貢詩傳·商頌》五篇，其篇次與今同。

實際上，《丰》與《風雨》皆屬《鄭風》，不當入《齊風》。清人已考《子貢詩傳》《申培詩説》二書爲明人僞作，冢田虎只是"唯爲其題目之古"而奉若時代久遠之典籍，甚爲拘泥。

正文之後，有作者跋語一段："右《毛詩註》，從安永七年三月至八年九月四日而草創之。而後年年討論，以增損之。從享和元年二月十二日至同年十一月十五日，更修飾之畢。冢田虎叔貔註。"概敘成書的時間經過。書末又有冢田氏塾《雄風館著書目録》一頁，列"《冢註孝經》一册"等三十七種，版心題"大峰先生著述""雄風館藏"。

六、《毛詩補傳》三十一卷

《毛詩補傳》三十卷、《卷首》一卷（典藏號：JX/093.2/2144），〔日〕仁井田好古撰。日本天保五年（1834）樂古堂刊本，二函十六册。

仁井田好古（1770—1848），字伯陽，幼字兵太郎，後改恒吉，又改模一郎，號南陽，又號松隱。紀伊（今日本三重縣西及和歌山縣）人。自幼沉穩剛毅，從人受習句讀。及長，猛意苦學，業大精進。尤謂私淑伊藤仁齋之學，爲古義學派之代表。後爲本藩侍講，晚年位列參政。其學主於經義，傾注《毛詩》精力最多。又奉幕府之命撰作《紀伊風土記》。孝明天皇嘉永元年卒，年七十九。主要著述有《論語古傳》四册、《孟子考》、《荀子考》、《史記考》（以上三種未完）、《周禮圖説》一卷、《毛詩補傳》三十一卷、《國家八論》、《海防八議》、《三皇五帝異同辨》、《陰陽消長圖説》、《紀州名所和歌集》十二卷、《稽古雜編》一卷、《樂古堂雜録》（以上二種未完）、《樂古堂文集》十卷、《詩囊百首》一册等[①]。

該本《卷首》每半葉十一行，行二十字（《毛詩補傳序》每半葉九行，行十七字）；正文每半葉九行，行十八字，"翼""論"部分行二十一字，字旁有和式訓點。四周單邊，單魚尾，版心刻書名、卷次、詩題及頁碼。各册書籤題"毛詩補傳"及卷次，書根題册數。首頁鈐朱文長印"松阪學問所""日本興亞院寄贈圖

① 關儀一郎、關義直，《近世漢學者著述目録大成》，382頁。

書記”。

《卷首》一册，包括《進毛詩補傳啓》及《上世子進毛詩補傳啓》《毛詩補傳序》《毛詩補傳目録》《毛詩補傳舉要》《毛詩補傳引用姓名》五部分，兹分述如下：

《進毛詩補傳啓》及《上世子進毛詩補傳啓》二篇，闡明其時朱《傳》盛行而毛《傳》不興，然毛説“博搜包羅，求其真是”而朱説“依詞而求義，廢序而臆斷”，因此仁井田好古決定利用充任世子講讀的機會，爲《毛詩》做補傳而發明其旨；前後歷經八年，“爲卷凡三十一，爲册凡十六。上自周漢，下至于明清諸儒説，可以成毛義、明經旨者，收羅不遺。一字之訓，必窮其所由，不敢没先輩之美；一事之義，必謹其所據，不敢輕下私説。訓詁音釋，文字異同，名物委曲，别有‘翼’以詳之；大義之所聞，有‘論’以明之。所以資博考、備證據也”（《進毛詩補傳啓》）。

《毛詩補傳序》自述《詩》之功用、源流，獨尊《毛詩》：“鄭康成作《箋》，申明其旨。雖大義粗舉，而牽彼附己，相背馳者既多矣。孔仲達作《正義》，剔抉幽微，極爲詳博。然淄澠混淆，剖析失當，不能無憾焉。至宋朝諸儒，雖間有異見，猶守序説。朱考亭獨因鄭漁仲之説，黜序以爲《集傳》，而古義遂廢矣。”又感嘆古義湮没不聞而更做《補傳》：“不自揣竊，欲補成毛説，以闡明古義。鑽鑿研磨，蓋三十有餘年矣。《傳》之不足，則求之乎鄭、孔；鄭、孔之不明，則旁取于漢唐諸儒之解、宋明清諸子之説。删裁補合，以通暢毛義，名曰《毛詩補傳》。”

《毛詩補傳目録》以十五《國風》、《小雅·鹿鳴之什》與《大雅·文王之什》等篇什凡十、《周頌·清廟之什》者三及《魯頌》《商頌》合計凡五，各爲一卷，總成三十之數。各卷之下，注明篇數。

《毛詩補傳舉要》一篇，包括《纂定》第一、《詩教》第二、《思無邪》第三、《六德》第四（“中和祇庸孝友”）、《六語》第五（“興道諷誦言語”）、《六義》第六（“風賦比興雅頌”）、《辨疑》第七、《毛學》第八、《條例》第九。特別是最後的《條例》部分，敘其書之體例九則：引證他説、爲“翼”爲“論”、稱引方式、他本異文、参校古本（伊勢神庫藏本、足利學校藏本）、“也”字不省、俗字不盡改、音讀依《釋文》、韻字旁加圈。

《毛詩補傳引用姓名》,上起周之孔、墨、孟、荀諸子,下訖清人毛奇齡、陳啓源、王鳴盛、戴震、廖文英、段玉裁衆家。各人名下,間注字號、里籍、著作等,如"陳傅良 君舉 止齋 永嘉《詩解詁》二十卷"是也,以備查核。

正文三十卷,各卷首行題"《毛詩補傳》卷第×",次行題"紀伊仁井田好古撰"。各詩內容之下,只取《毛傳》文字,其後補以己意;各章之下有"翼",各篇之下有"論",佐爲詩旨之解[①]。例如《豳風·伐柯》(小序及次章文繁不録):

……

○伐柯如何?匪斧不克。取妻如何?匪媒不得。柯,斧柄也。禮義者,亦治國之柄也。媒,所以用禮也。治國不能用禮,則不安也。補:好古曰:興也。斧與媒皆比周公,以喻用禮以治國。非周公,則不能也。

翼:取,七喻反,本又作娶。古本同。

好古按:此詩亦爲興而解。而不言興者,傳寫脱誤也。

……

《伐柯》二章,章四句。

論:陳長發曰:《伐柯》《九罭》二詩,序言公不宜居東,王當早迎公歸。朱子則以爲東人喜得見公而欲留公,其説大相反。公在朝,澤及四海;公在外,則惠不能及一方。東人留公於東,何爲乎?況公之居東,因王疑未釋也。王疑一日未釋,則公之身一日不安,何足爲公喜?王疑釋而公西歸,王室之幸也,天下之幸也,亦東人之幸也。不以爲喜,而顧欲留之,斯乃兒女子之見,非有識者之言矣。夫子豈録其詩乎?

可見,詩文頂格書寫,以○區分各章,"翼"低一格,"論"又低一格;"補""翼""論"加框明示。"補"之下有"好古曰"、"翼"之下有"好古按",皆爲解釋之語;"論"則引他説他書以闡明詩義,兼駁朱子。

三十卷之後,爲好古子長群《毛詩補傳跋》。尾頁有"紀藩樂古堂藏版印"八字,惜原印已缺。書末刻"發行書林"九家:京都勝村次右衛門,大坂秋田屋

---

① 所謂"翼"、"論",據《條例》第九稱:"訓詁名物解釋明者,别録爲'翼',置之各章下;議論典確,發揮經旨者,别録爲'論',繫之篇題下。"故前者側重名物訓詁而後者著眼申明詩義。

太右衛門，若山紉田屋平右衛門、帶屋伊兵衛、坂本屋喜一郎，江户岡田屋嘉七、小林新兵衛、須原屋伊三郎、須原屋茂兵衛。"須原屋茂兵衛"又見前述延生軒刊本《筆記詩集傳》之發行書林。

七、《古序翼》六卷

《古序翼》六卷(典藏號:LX/8506),〔日〕龜井昱撰。日本天保二年(1831)抄本,一函二册。

龜井昱(1773—1836),字元鳳,又稱昱太郎,號昭陽,又號空石、月窟、天山遯者。築前(今日本福岡縣西)人,龜井南溟長子。受家學影響,致力於經史百家,博綜精究,尤深於經義。又善古文辭之學。仁孝天皇天保七年卒,年六十四。主要著述有《論語語由述志》二十卷、《大學考》一卷、《中庸考》一卷、《孟子考》二卷、《讀學庸解》二卷、《讀孟子》二卷、《周易考》十二卷、《尚書考》十一卷、《毛詩考》二十五卷、《詩經古序翼》六卷、《孝經考》一卷、《老子考》二卷、《莊子瞉音》四卷、《莊子瑣説》二卷、《左傳纘考》三十三卷、《讀荀子》六卷、《禮記抄説》十四卷、《國語參考》三卷、《楚辭玦》二卷、《徂徠集考證》二十卷、《月窟漫草》一卷、《月窟拾筆》一卷、《空石詩文集》、《昭陽雜著》、《昭陽文集》三卷等[1]。

該本每半葉九行,行十八字;左右雙邊,單魚尾,書耳題"百道社藏"。書籤題"《古序翼》天/地",由此而分册。

全書六卷,前四卷爲《國風》,第五卷爲《小雅》,第六卷爲《大雅》和《頌》。各卷首行題"《古序翼》卷×",卷一至三繼之有"北築龜井昱元鳳著"名署,卷四至六則無。

首爲龜井氏《古序翼自敘》,其文稱:

> 余不佞自幼承嚴君之教,爲《詩》以小序久矣。……昔朱子作《辨説》以黜小序,予以爲過矣。乃先述是編,以陳其概,尚之以古而翼之,昭忠敬也。夫朱子古之篤學,我豈詆而怢之?況我年未盈三十,而不敏之才

① 關儀一郎、關義直,《近世漢學者著述目録大成》,168頁。

未盡,猶何以是誇於外人哉? ……嗚乎! 哲人萎矣,古序不泯,大雅不亡。以近先賢之光,以遠嚴君之志,則小子知免也夫。享和元年冬十一月書於百道亭。

書後有跋語一段:

《古序翼》六卷,寬政戊午災後寓於祖濱而作,享和辛酉十一月手寫成卷,既而經三十年。去年庚寅四月加朱改删。今兹辛卯三月又一撿之,使門生某謄寫,至十二月披閲句之。天保二年季冬昭翁誌。

可見,《古序翼》從成書到最後删改寫定,間隔了三十年;但其撰作宗旨却始終如一,即針對朱熹之廢《序》,取《辨説》而駁正之[①]。

在體例方面,朱書先引《小序》,後做辨説;龜井氏書不列詩文序文,徑取《辨説》之語,而後加"翼曰"以申己意。例如:

《樛木》,后妃逮下也。言能逮下而無嫉妒之心焉。此序稍平,後不注者放此。(朱熹《詩序辨説》)

《辨説》云:"此序稍平,後不注者放此。"

翼曰:"《集傳》所説,未嘗達序,序則深閎矣。"(龜井昱《古序翼》)

《簡兮》,刺不用賢也。衛之賢者仕於伶官,皆可以承事王者也。此序略得詩意而詞不足以達之。(朱熹《詩序辨説》)

《辨説》云:"此序略得詩意而詞不足以達之。"

翼曰:"非此序不達,唯朱子未達此序耳。"(龜井昱《古序翼》)

總之,《古序翼》主要就《詩序辨説》而立言,亦不乏對於朱熹及宋人學風、觀念的評價。儘管其中偶爾會有不予批駁的條目(如《大雅·雲漢》),但也有朱子無辨説而龜井氏有"翼曰"者(針對《詩集傳》當中的説解)。由於存在這種强烈的主觀目的性,龜井昱顯然是刻意對朱熹進行批判。

---

①《辨説》,即朱熹《詩序辨説》。朱熹《詩集傳》不採《詩序》,其另有辨正之語結集而成《詩序辨説》,行於後世。今收入《續修四庫全書》經部第56册,據復旦大學圖書館藏明崇禎毛氏汲古閣刻本影印。本文所引《詩序辨説》,從《續修四庫全書》本。

餘論

以上七部日本江户時期漢學家的《詩經》類著作，涉及《詩經》名物訓詁（《毛詩品物圖考》）、對《毛詩》的補充注釋（《毛詩補義》《毛詩註》《毛詩補傳》）、對朱熹乃至宋儒《詩經》學思想的繼承與反撥（《筆記詩集傳》《詩經繹解》《古序翼》）等幾個方面，其中的許多問題也是中國自古以來《詩經》研究的焦點性話題。例如，與傳統經學研究區別漢、宋的方法相適應，《詩經》作爲具體經典之一種，亦可以大致地認爲其實存在以毛《傳》、鄭《箋》爲主至於孔《疏》和以朱熹《詩集傳》爲主至於元明《詩經》研究諸家這樣兩個系列，而洪湛侯先生曾在《詩經學史》一書中分立“詩經漢學”“詩經宋學”二編，就是基於這種立場。同樣地，日本江户時代的《詩經》研究領域中，關注毛《傳》與關注朱《傳》兩種風氣的較量，從一定程度上也可以看作是彼邦學者對於“詩經漢學”與“詩經宋學”的兩種態度，在現象上的相互區別。

而更深層次的原因，則還在於江户時期朱子學與古學先後消長互動關係的影響。

中國古代的學術和政治思想，以典籍文獻爲最主要的物質載體東傳日本，並與異域文明相結合，催生出了與中國傳統學術緊密聯繫却又不盡相同的文化特質。鎌倉時代中葉起，宋儒之書經由禪學交流的渠道，傳入日本，開始了宋學在那裏的生根發芽；江户時代，幕府利用、普及儒學思想維護本階級的統治利益，更加促使朱子學成爲官學，名噪一時。其後，隨着政治經濟統治的動摇與崩壞，學術思想方面也出現了分化——作爲朱子學的對立面，古學與陽明學勃興，成爲了儒學革新的重要力量。尤其是古學派，以復古儒學爲宗旨、口號，主張突破宋儒經説，回到經典本義。那麽對於《詩經》來説，宋儒之前可稱之爲“古典”的，當屬毛《傳》（這一基本認識，在岡白駒、塚田虎、仁井田好古等人的序言中，屢見不鮮）；甚至，鄭玄的《箋》與孔穎達的《正義》，時代已晚，或不足爲據，與傳自子夏、中經荀卿的《詩》義不可同日而語。因此反映在書中，便是只以詩句原文和毛《傳》的文字爲基礎，更作補義、增注、補傳，不録《箋》與《正義》内容。另外，從時間上來説，前文所列，《筆記詩集傳》最早而《毛詩補義》《毛詩註》《毛詩補傳》《古序翼》四書晚出。這是因爲，古學派的出現晚於朱子學派，正如塚田虎自述的那樣：“虎少而讀宋儒《集傳》，壯而讀毛

《詩》、鄭《箋》,乃愚心頗惑焉,不知所去就焉。"(《毛詩註·序》)古學派的學者也都是在研習了《詩集傳》之後才發生學術轉向的,所以他們治經的目標更爲明確,目的性也更强。

再者,對於日本近世儒學研究而言,朱熹的學術影響是必須直面的一個話題。在思想學説方面,朱子學的大興已經足以説明其影響之盛。而在典籍形態方面,結合上文的館藏版本敘録,仍有以下兩點值得注意:第一,皆川愿本人是古注學派的學者,但《詩經繹解》的分篇、分章、分什却與《詩集傳》暗合,可見這樣的文本形態在當時已然廣爲流傳、深入人心。第二,縱覽各家主要著述成果,中村之欽有《四書示蒙句解》《四書鈔説》,皆川愿有《論語繹解》《大學繹解》《中庸繹解》《孟子繹解》,塚田虎有《論語講録》《大學國字解》《中庸國字解》《大學註》《中庸註》,龜井昱有《論語語由述志》《大學考》《中庸考》、《孟子考》《讀學庸解》《讀孟子》等,"四書"的名與實皆已確立。這自然是由朱熹的學術影響所導致,儘管其表現形式不如直接引述朱子的文章和語録更爲顯著。

最後,典籍聚散遞藏是版本研究的重要內容,而其中的關鍵綫索之一,便是藏書印。北京大學圖書館藏江户時代的日人《詩經》古籍七種九部,李氏藏書居其四——《筆記詩集傳》延生軒刊本、《毛詩品物圖考》杏林軒刊本、《毛詩註》麐嘉館藏本和《古序翼》百道亭抄本。在中國近代藏書史上,江西德化李氏家族歷經四代——李恕、李文湜、李明墀、李盛鐸,一枝獨秀。特别是李盛鐸,曾於1898年10月至1901年3月、1913年6月至1914年5月,兩度利用清廷駐日公使和民國政府赴日經濟特使的身份之便,在日本訪求書籍,所獲甚豐。1939年底,李盛鐸之子李滂與當時的僞北京大學圖書館館長周作人接洽,由僞國民政府以40萬元整批收購李氏藏书,交僞北京大學圖書館收藏。抗日戰争勝利後,這批典籍新歸北京大學圖書館所有,後爲其開闢李氏專藏[1]。與别家藏書不同的是,李氏藏書中有爲數衆多的日本版古籍,佔北京大學圖書館古籍部所藏日本版古籍的近七成。除此而外,前述七種《詩經》類古

① 李氏藏書的詳細聚散經過參見高洋,《木犀軒藏書聚散考》,北京大學信息管理系2010屆碩士學位論文(030/M2010<07>)。

籍的九個版本中,鈐"日本興亞院寄贈圖書記"之印的有三種:《詩經繹解》《毛詩註》《毛詩補傳》。所謂"興亞院","實際上是一個在軍部特務機關的把持下,製定和實施對中國佔領區政治、經濟、文化各項政策的總機關"①。它於1938年10月由日本政府决定設置,其在華各個聯絡部正式成立於1939年3月。館藏的三種本子,原來依次爲幸田氏、毛利氏、松阪學問所舊藏,戰時由於文化輸出的需要而成爲寄贈品,進入中國的圖書存藏機構。自公元5世紀以降的1600餘年間,中日典籍文獻雙向流傳的形式多種多樣,20世紀上半葉的文化掠奪和這裏所謂的"寄贈",都是非常時期的特殊方式。根據這些藏印,後人才得以在傳統的版本研究之外,更加真實地瞭解中日書籍流通史上一些不同尋常的細節。

A description of the Japanese editions of *the Book of Songs* 詩經 of the Edo Period held by the library of Peking University

Abstract: The library of Peking University owns a large number of ancient editions of Japanese books. Among these books many are the studies of the Japanese sinologists' readings and annotations of Chinese classic literatures during the Edo Period. These books form a big database for investigating the history about the mutual exchange of classic books in Sino-Japanese cultural relations as well as provide reliable records for the achievements and limitations of Japanese sinology at that time. This paper, based on the nine editions of seven kind of books on *the Book of Songs* 詩經 of the Edo Period held by the library of Peking University, introduces the life of authors, contents, literary patterns, and the features as well as shortcomings of the annotations. Furthermore, it attempts to provide a discussion of the development of the academic and cultural exchanges between Japan and China during the Edo period in a more general context.

① 臧運祜,《"興亞院"與戰時日本的"東亞新秩序"》,《日本學刊》2006年2期,138頁。

京都大學附屬圖書館藏《羅振玉藏書目録》介紹*

道坂昭廣

序

京都大學附屬圖書館中有一部以《羅氏藏書目録》爲題的鈔本。翻開第一頁,可以發現用朱筆記録的如下識語(見圖1)。

羅氏藏書目録　共七册

右ハ大正元、二年ノ交、羅振玉氏ガ其所蔵ノ圖書ヲ本學ニ

寄託セントスル意アリテ、一時該圖書ヲ本館ニ保管シ目録調整

ニ着手セシ際謄寫シタルモノナリ、然ルニ幾モナク羅氏ハ寄託取消

シ申込ミ來リ翌三年頃遂ニ之ヲ還附セリ

大正十三年初春山鹿記

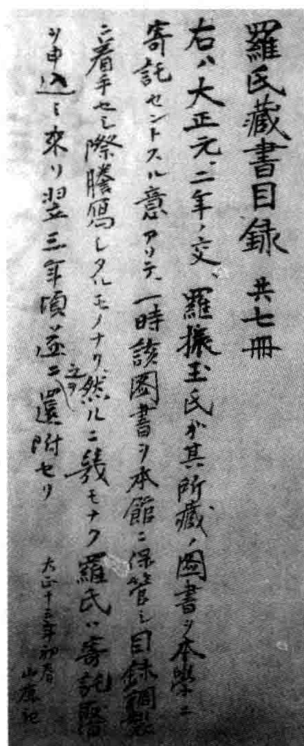

羅氏藏書目録　共七冊
右ハ大正元、二年ノ交、羅振玉氏ガ其所藏ノ圖書ヲ本學ニ
寄託セントスル意アリテ一時該圖書ヲ本館ニ保管シ目録調整
ニ着手セシ際謄寫シタルモノナリ然ルニ幾モナク羅氏ハ寄託取消
シ申込ミ來リ翌三年頃遂ニ之ヲ還附セリ
大正十三年初春 山鹿記

圖1　山鹿識語

作者單位:京都大學大學院人間·環境學研究科

* 本文以2014年9月2日到4日在北京大學舉辦的“國際漢學研究之回顧與前瞻——我的漢學研究之路”研討會上發表的論文為基礎,並進行了大幅的添加和修改。在此,對主辦大會的袁行霈教授,以及北京大學國際漢學家研修基地的各位教授致以誠摯的謝意。而且,衷心感謝許可筆者利用寶貴圖書資料的京都大學附屬圖書館、遼寧省圖書館以及同志社大學圖書館。

大意爲:

從大正元年(1912年)到二年交際的時候,羅振玉氏有意將其藏書寄託給京都大學,而本學附屬圖書館在一段時期内保管了他的藏書,並於開始製作目録時將其謄寫。然而不久,羅氏希望取消寄託,因此本圖書館於大正三年時(1914)最終把藏書歸還給了羅氏。

大正十三年(1924)山鹿記

從識語可以得知,這是爲了躲避1911年辛亥革命和動盪的北京政局而來到日本的羅振玉的藏書目録。羅振玉於1913年在净土寺(京都城市内的地名)修建了名爲“永慕園”“宸翰樓”的宅邸,並在其中建造了“大雲書庫”收納藏書。這本目録,就是他從剛剛來日之後直到移至大雲書庫的這段期間里,將藏書保管於京都大學時的目録。

關於此目録,除了井上進教授《舊書筆記〈羅氏藏書目録〉》[①]以外,在日本和中國還没有論及。這次藉此良機,筆者想對此進行介紹。

一

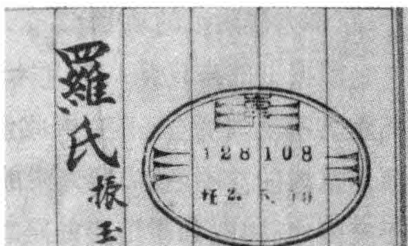
正如井上教授所述,寫下該識語的“山鹿”,應該是山鹿誠之助先生。山鹿誠之助(1885—1956),是爲附屬圖書館的充實做出了巨大貢獻的京都大學圖書館館長新村出博士(1876—1967。館長任期1911—1936。傑出的語言學家)最爲信賴的司書官。而山鹿先生在東京帝國大學畢業後,明治四十五年(1912)3月31日(當年7月改元大正)成爲了京都帝國大學附屬圖書館司書。此後,於大正九年(1918)11月13日晉升爲司書官,直至昭和十二年(1937)2月20日退休。從他製作京都大學的最初藏書目録《京都帝國大學附屬圖書館和漢書目録第1総記》一事便可得知,山鹿先生是精通日中古籍的人物[②]。羅振玉的來日,得到了京都大學狩野直喜和内藤湖南等中國學研究者的協力,

① 井上進,《書林の眺望》,東京:平凡社,2006,276—282頁。

② 他還爲《恭仁山莊善本書影》(大阪府立圖書館編纂,1935)中所收録的書目撰寫了解説,也就是内藤湖南先生所藏的善本。此外,杏雨書屋編《新修恭仁山莊善本書影》(大阪:武田科学振興財團,1985)中也附有羽田博士寫的《山鹿誠之助氏略伝》。

羅氏的藏書也託付給了最能夠理解其價值的人物。

那麽,正如山鹿先生的記録,目録共分爲7册,其中有薄有厚,“經”“史”“子”“集”四部和“叢書部”各1册,“宋元本之部”和“鈔本之部”各1册。“宋元本之部”中包括宋元書目,加之善本書目(多爲明版中的優秀刻本)和評校本書目。用現代語言來説,前5册是普通書目録,後2册爲善本書目録。



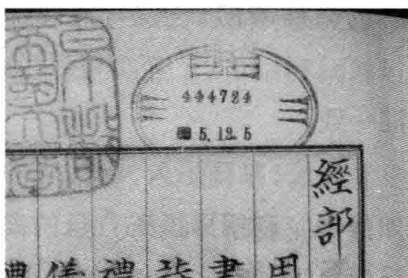


圖2　登録日期

不過,該目録中有諸多謎團至今難解。第一點,是普通書目録的5册和善本書目録的2册接收登録的時期不同,前5册的登録日期是昭和五年(1930)12月5日。後2册的登録日期是大正二年(1913)5月10日(見圖2)。第二點,是本應在大正二年被“謄寫”,在大正三年之前完成的該目録上,不知山鹿先生爲何在大正十三年(1924)寫下識語。第三點,既然是“謄寫”,那應該就有原本的存在。這本目録的文字確實是日本人所寫(京都大學附屬圖書館保存的底賬里,有前5册爲“本學謄寫”,后兩册是“後藤清洞”的文字)。那麽,這本目録是以何爲原本的呢? 而且,最大的謎團就是羅振玉的年譜和山鹿氏的識語之間的時間出入。

最後這個最大的謎團,是解決上述三個問題的基礎。在此,先來確認一下羅振玉從來日開始到遷居“永慕園”宅邸,直至“大雲書庫”完工這段時期的狀況。

1911年10月,武昌起義。北京的政局隨之不安。内藤湖南、狩野直喜、富岡謙藏等京大教員勸羅振玉來日,並告知可以將藏書寄存於京都大學圖書館。羅振玉與藤田劍峰商榷,並於1911年11月下旬(農曆10月初)從北京出發經由天津到達神户,即日便前往京都。此後,從1911年(明治四十四年)12月上旬至1919年(大正八年)5月居住於京都。其間,1911年12月初開始,至1913年(大正二年)1—2月遷居净土寺新建住宅爲止,羅振玉等曾經借宿於田

中(京都大學附近的地名)之家,藏書暫存於京都大學圖書館。

羅振玉的來日是1911年末。其藏書中有"圖書長物運之逾月乃畢,又棄其重大不易致者"[①]一句,因此他的藏書應該是在1911年末到1912年初被搬運至京大的。不過,山鹿先生的識語中有"大正元、二年ノ交(1912年至1913年交際之時)",如果這指的是該目録的"謄寫"時間,那麽直至此時有一年左右的空檔時間。善本書目録的兩册在京大圖書館的登録日,是大正二年(1913)5月10日。至少可以説,善本書目録的兩册與山鹿先生的識語所示時間一致。

那麽,來日不久,也就是1911年末開始直至1912年,羅振玉的狀況又是如何呢?利用羅振玉自身的書信以及王國維的信函等,探討一下當時的情況吧。

羅振玉在農曆辛亥10月23日(1911年12月12日)從日本的門司寄給妻弟范兆昌的書信中,有"此次運送各件,大半破損,從高處擲下,可恨至極。龜版恐成粉矣"[②]。這雖不是指書籍,但也可以得知包括書籍的貨物被雜亂粗暴地搬運。更加具體介紹情況的,是王國維在農曆辛亥12月24日(1912年2月11日)寄給繆荃孫的書信。其中有"叔翁在此現與維二人整理藏書,點檢卷數。因此次裝箱搬運錯亂太甚,大約至明春二月方能就緒,目録亦可寫定矣……"之文[③]。

王國維等開始迅速整理搬入圖書館的藏書。整理在農曆2月左右,按照西曆應是1912年(大正元年)的3月以後有了頭緒,此後方可製作目録。除此

---

① 甘孺輯述,《永豐鄉人行年録》,南京:江蘇人民出版社,1980,43頁,1911年之條。

② 蕭文立考釋,《永豐鄉人家書釋文》,羅振玉撰、張玉義主編,《羅雪堂合集》第7函,杭州:西泠印社,2005。

③ 謝維揚、房鑫亮主編,《王國維全集》15,杭州:浙江教育出版社,39頁。不過,《全集》可以考證是在辛亥之年,但具體到月日便無法顯示其根據。這封書信收録在顧廷龍校閱《藝風堂友朋書札》(上海:上海古籍出版社,1981)下册1023—1024頁中,没有年月日的記録。再者,羅繼祖《庭聞憶略》(長春:吉林文史出版社,1987)55頁中有"借他(藤田劍峰)的名義於市内净土寺町購地數百坪建樓四楹,……未久,又增築書庫一所,以曾藏有北朝初年寫本《大雲無想經》遂榜曰'大雲書庫',藏書有地,便把寄存大學圖書館的書取回,與王静安同任整理。此事見於王致繆荃孫書中"之文,引用過該書信。他認爲此信描述了羅振玉從京都大學圖書館取回藏書,搬入大雲書庫時的混亂狀況。不過,這封書信之後半部分介紹了日本的時尚等内容,可以認爲是來日後不久所作。信中"此次裝箱搬運錯乱太甚",應該可以理解爲從中國到日本的移送。

之外，認爲是1917年12月21日所作的王國維的《致柯劭忞》中，記載有"辛壬之交初抵日本，與叔言參事整理其所藏書籍，殆近一年……"[①]而且，王國維死後，當時的圖書館館長新村出寫下了《海寧的王静安君》這首悼詞。其中有"大正初年(1912)，羅振玉曾將其藏書寄存在京都大學圖書館裏，王君爲此事與圖書館工作人員多次交涉，花了不少力氣。那時我們得以認識，以後在書庫和辦公室裏有過幾次簡短的對話"[②]之文，描述了他在圖書館進行整理工作時的身影。如上所述，羅振玉和王國維在點檢運來的藏書，以及根據藏書製作目録方面花費了大量的時間。

當然，京大圖書館在他們的工作完成後，著手進行"目録調整"。也就是説，1911年末來日的羅振玉和王國維，把1912年(大正元年)大部分的時期用在了藏書的整理工作上。因此，羅振玉的來日和山鹿先生所言"謄寫"之間的約有一年時差，正意味着羅振玉和王國維兩位先生整理藏書和修改目録所耗費的一年。

羅振玉的來日以及山鹿識語中的"大正元、二年ノ交"之間一年的時間出入，如上所示應該可以理解。不過，關於"大正三年"返還藏書的記述中，存在更加難解的疑問。

如前文所示，羅振玉於1913年初，遷居至名爲"永慕園"的宅邸。來日之初的生活，對於作爲一家之長的羅振玉自不待言，對於作爲學者的他也是極爲不便的。羅振玉的《集蓼編》[③]中有"予寓田中村一歲，書籍置大學，與忠慤往返整理甚勞"。《永豐鄉人行年録》有更爲詳細的記載，1912年秋"以寓舍隘，藏書又權寄大學，檢讀不便，乃謀之藤田劍峰，擬别築新居"(44頁)，也就是説在很早的時期已經考慮過移居和圖書的收容問題了。

前文已引用的《庭聞憶略》的記録，更具體地説西曆1913年1—2月宅邸建造完成[④]，在其後不久又建造了大雲書庫。從該記録考慮，可以發現山鹿氏

---

① 謝維揚、房鑫亮主編，《王國維全集》15，615頁。

② 謝維揚、房鑫亮主編，《王國維全集》20，391頁。原文爲日文，刊登于京都文學會《藝文》18年9號71—74頁。

③ 羅福頤編，《貞松老人遺稿甲集》(旅順，1941)所收。

④ 錢鷗，《京都における羅振玉と王國維の寓居》，京都大學文學部中國文學會《中國文學報》47，1993，162頁。

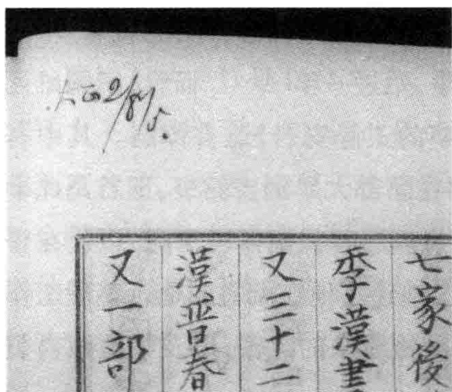


圖3　9葉b

的大正三年(1914)的圖書返還,也與該記録有着一年的出入。

不過,1913年(大正二年)目録謄寫之後,京都大學圖書館按照該目録對保管的藏書進行了調查。比如"史部"中寫有如下點檢日期(見圖3):

		9葉b　大正2/8/5	19葉b　2/10/12
		21葉b　3/4	22葉b　3 / 9
24葉b　3/10	25葉b　3/11	27葉a　3/16	28葉b　3/19
30葉a　3/20	31葉b　3/24	32葉b　3/25	33葉b　3/26
35葉a　3/27	36葉a　3/31	37葉a　4/1	38葉a　4/2
39葉a　4/4	40葉a　4/6	41葉a　4/7	42葉a　4/8
43葉a　4/13	44葉b　4/14	45葉b　4/20	47葉b　4/27
49葉b　4/30	51葉a　5/4	52葉b　7/5	53葉b　5/11
54葉b　14/5	56葉b　18/5	58葉a　5/21	59葉b　5/27
61葉a　28/5			

此後直到最終的第70葉a爲止,欄上並無注釋顯示日期或核對的痕跡。

從大正二年8月5日至10月12日大約有兩個月的空檔期,此後雖然没有年號,但是按照順序來看,從大正三年的3月4日直至5月28日調查應該一直在繼續。此外還有《羅振玉王國維往来書信》[①]中的第21封信,被考證是在1913年秋所作,其中有"頃至大學檢《通典》"一句,明確顯示了大正二年(1913)秋天京大仍在保管着羅振玉的藏書。同時,從上文"史部"的點檢日期考慮,《通典》是1914年3月10日點檢的,因此在這一時間還保管於京大。羅振玉和王國維在混亂的情況下,重新整理了從中國運來的藏書。也許,他們爲了避免再次混亂,而花費時間慢慢搬走的。

換言之,山鹿氏識語中的"遂ニ(終於)"一詞,不正是意味着慢慢搬出,最

① 王慶祥、蕭立文校注,羅繼祖審訂,《羅振玉王國維往來書信》,北京:東方出版社,2000。

終在大正三年(1914)完成之事嗎？可以想象出“遂ニ”中所暗示着的這種含義。

以上，就是筆者關於羅振玉的年譜(來日、遷至永慕園、大雲書庫完成)與山鹿先生的識語之間的時間出入這個難解疑問的看法。

二

其次，關於“謄寫”，筆者想對京大目録的原本進行考察。王國維寄給繆荃孫的書信中，提及了製作目録之事。這應該是山鹿記録中的“謄寫”原本。對於該目録，羅繼祖氏稱“目録共三册，第一册爲善本，次之普通本，乃王手編，舊藏我手，‘文化大革命’中在大連被抄，現已無從尋覓了”[①]。

筆者得以閲覽2005年西泠印社刊行的《羅雪堂合集》。其第38函中有名爲《大雲精舍藏書目録》的影印稿本。雖有許多後添的注釋和删除的痕跡，不過通過與京大目録對比，發現雖然没有善本書目録兩册的部分，但與京大本普通書目録的5册幾乎完全一致。至少可以説，關於普通書目録，這毫無疑問就是原本。對比兩者可以發現，與其將京大本稱爲謄寫本，不如將它稱作清書本更爲合適，這是由於京大本書寫得細緻整齊。

這本目録收藏於大連市圖書館。《大雲精舍藏書目録》是在發現其存在時被命名的，筆者認爲這是建造“大雲書庫”以前的目録，因此爲了避免誤解，本文稱之爲“大連圖書館本”。京都大學附屬圖書館的《羅氏藏書目録》，在下文中略稱爲“京大本”。作爲京大本謄寫大連圖書館本的根據之一，是“經部”和“史部”各類之後的部数、卷数、册数之記録。京大本的“經部”和“史部”各部各類結尾處，也有“右共某部某卷某册”這樣的數量記録。然而，該記録與實際的部數卷數和册數不一致。這原本是個很大的謎團，直到筆者目睹大連圖書館本之後，謎底才被揭開。通過參考該目録，發現很多類中書名曾經被添加或删除，那些數字其實是增減之前計算出來的(見圖4)。

雖然與本文的主旨稍有偏離，但是筆者想就此大連圖書館本進行一點推量。按照羅繼祖氏的記憶，該目録是由王國維先生編纂而成的[②]。但是，筆者

---

① 羅繼祖，《庭聞憶略》，55頁。

② 羅繼祖，《庭聞憶略》，55頁。

請日本和中國的數名研究者閲覽了大連圖書館本中的文字,大家一致認爲這些文字出於羅振玉之手。再者,通過閲覽該目録,筆者認爲羅振玉還在中國的時候,至少可以説是在來日前,這本目録基本上已經完成。關於這部大連圖書館本,今後也將繼續加以考察。

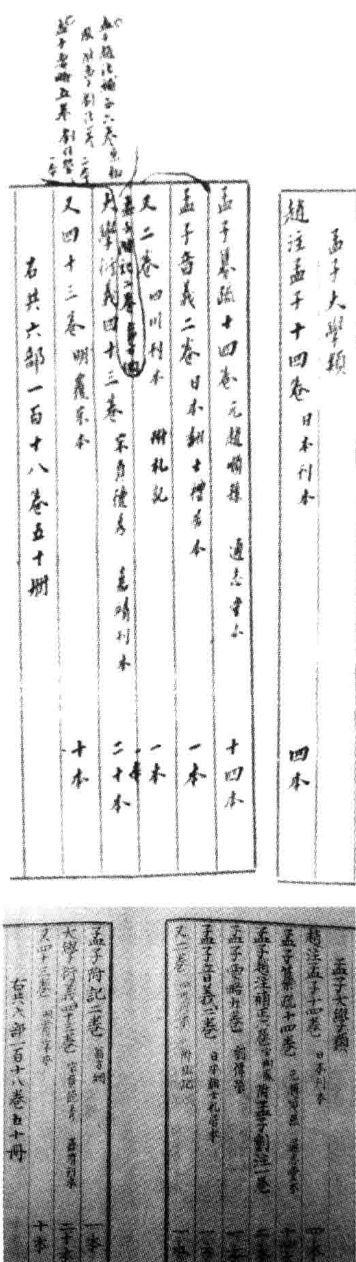


圖4　上 大連圖書館本(轉引自《羅雪堂合集》)
下 京大本

且説作爲京大本之原本的大連圖書館本,通過分析那些後添和删除的内容,可以推斷作爲基礎的目録在來日前已經製作完成,而他們在京大圖書館中以此目録爲準,整理了混亂的書籍,又删除了轉讓給他人或賣掉的書目,加入了新入手的書籍,羅振玉和王國維曾經這樣進行了再度整理。難道不是由於存在基本目録,因此他們才能夠在比較短的時間内整理了超過三萬餘册的大部藏書[①],並將目録(就是大連圖書館本)提供給京都大學的嗎?而京大的目録,可以説是將其清書下來的鈔本。由於京大本是謄寫本,其目的在於確認書籍本身,所以並未對各部數量的合計進行確認。因此,它的數量之間才出現了齟齬。但是,對於個别書籍進行了細緻的確認,對於册數、卷數、書名、著者(編纂者)名進行了訂正。而且,大連圖書館本中,"史部""典制類"的最初部分也許是經過剪貼,因此有些混亂。而京大本卻正確地著録,看來,京大本也不是單純的清書本。

① 王榮國、王清原編,《羅氏雪堂藏書遺珍》(《中國公共圖書館古籍文獻珍本彙刊·叢部》,北京:中華全國圖書館文獻縮微複製中心,2001)前言中指出3584部三萬多册,十萬多卷。不過,此部數乃依照後文將會介紹的遼寧省圖書館所藏本,而實際的部數更多,超過3600部。

再者，大連圖書館本中遺失的書頁，也可在京大本中找到。以下列舉筆者發現的幾處。

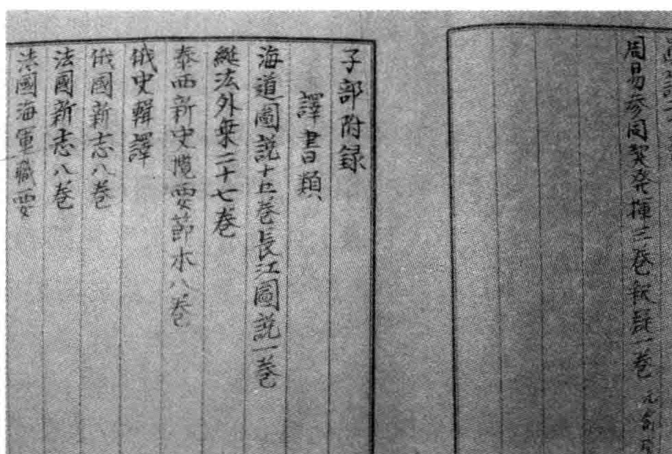

子部附録
譯書類
海道圖説十五卷長江圖説一卷
繼法外乘二十七卷
泰西新史攬要節本八卷
俄史輯譯
俄國新志八卷
法國新志八卷
法國海軍職要

圖5 “子部”附録譯書類

京大本“子部”附録“譯書類”從第31葉a開始（見圖5），大連圖書館本中不存在。

“集部”也是一樣，京大本從第45葉b到第53葉b著録有“詞曲類”，並有朱墨訂正，説明應該存在原本，但是在大連圖書館本中並不存在“詞曲類”。

還有，“叢書部”第17葉a從《江左三大家詩鈔》到第17葉b的書名，大連圖書館本中不存在。只是，此書名中和刻本居多，而且也存在許多不適合納入叢書部的書名，因此這些應該是羅振玉来日後得到的書籍。

京大本是爲了點檢羅振玉的藏書而作。正因爲如此，在各部之前都附有目次（見圖6），而大連圖書館本中没有這些目次。


集部
別集類 一表
總集類 三三裏
詞曲類 四五裏

圖6 集部目次

綜上所述，大連圖書館本中失去的書頁，以及應該是來日後得到的書籍，便登録到了京大本上。從這種意義上來講，京大本雖然是謄寫本，不過比原本還要正確地表示着來日之時羅振玉的藏書狀況。正確地説，京大本是一部“謄正本”。

上文中以“史部”爲例説明京大圖書館點檢了該目録以及實際的藏書，當然，該點檢並不僅限於“史部”，而是涵蓋所有内容的。該目録通篇留下了點檢的痕跡。比較典型的是欄頭“欠”和“ナシ”（無）這種表示實際不存在圖書的註釋。然而，不可思議的是，羅振玉和王國維明明已經整理圖書，製作和補訂目録，但是爲何在京大的調查中還是無法找到呢？關於爲何會出現這種出

入，收録於《羅振玉王國維往来書信》中的信函能夠提供綫索。

比如，羅振玉寄給王國維的第8信中(1912年)，有“忽憶陶拙存《辛卯侍行記》頗考西域沿革，雖不知如何，其書在大學，盍一取閲之。若公往，乞代取《兩漢金石記》《西域水道記》，鈔本《古刻叢鈔》(二本隨意取一)……”等文字。這些書籍在京大目録上皆表示爲“欠”(見圖7)。至少可以説，這些書籍是在京大謄寫目録點檢書籍之前，羅振玉由於需要而拿出圖書館的。特別是普通漢籍目録中大部分“欠”和“ナシ”，不正顯示了是羅振玉爲了研究而取回的嗎？

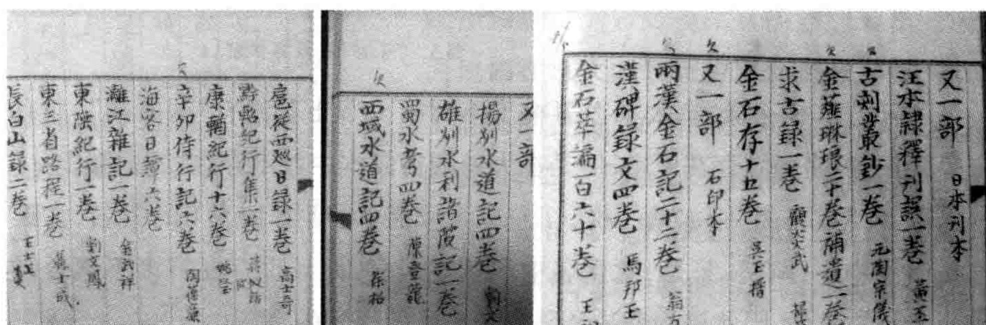


圖7 《辛卯侍行記》46a 《西域水道記》44a 《兩漢金石記》《古刻叢鈔》56b (“史部”)

無論如何，京大本中“欠”“ナシ”的意義，並不是指摘羅振玉等製作的目録之不備，而是顯示了他們雖然身處尚未安穩的生活以及不便的環境中，但毫不爲之所動，立刻又投身於研究的精神①。

三

再來考察“ナシ”。筆者發現《羅氏藏書目録》通篇皆可看到“ナシ”和“欠”等注釋，其中善本書目録《宋元本之部》的“宋元書目”中“ナシ”尤爲集中(見圖8)。關於這一點，《羅振玉王國維往來書信》中，羅振玉寫給王國維的第7封信(1912年)有“先生明日何時往大學，當命小兒同往，擬將宋元本每次攜數種回也”之句，也顯示了書被取回的可能性。對此還有深入調查的必要性，

① 如果對以“欠”“ナシ”等註明不存在於目録中的書籍進行深入調查，那麽就可以讓來日之後羅振玉在學術上關注的内容浮出水面。筆者想將其作爲未來的研究課題。

比如在羅振玉去世後羅福頤、羅福葆編，羅繼祖校補編纂的《雪堂藏舊刻舊鈔善本書目》[1]中，著録了京大本中標註爲“ナシ”的《四書經疑》和《宋史》（不過，該書目中爲260册，而京大本則爲160册），意味着書信中的計劃已經實施。只是，“宋元本書目”中記載“ナシ”的其他書籍，在這些歸國後製作的羅振玉的圖書目録中，至今無法找到。

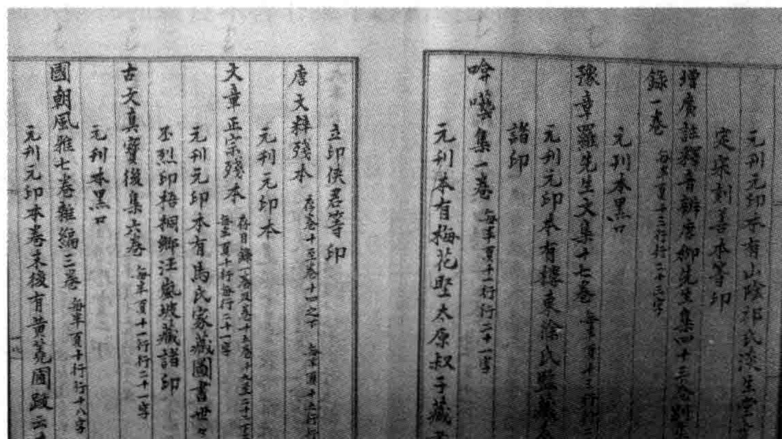

元刊元印本有山陰祁氏澹生堂
宋刻善本等印
增廣註釋音辯唐柳先生集四十三卷
錄一卷 每半頁十三行行二十三字
元刊本黑口
豫章羅先生文集十七卷
元刊元印本有
諸印
唫囈集一卷 每半頁十二行行二十一字
元刊本有梅花壁太原叔子藏
五印俠君等印
唐文粹殘本
元刊元印本
文章正宗殘本
元刊元印本有馬氏家藏圖書世守
丞烈印梧桐鄉汪氏藏諸印
古文真寶後集六卷 每半頁十一行行二十一字
元刊本黑口
國朝風雅七卷雜編三卷 每半頁十行行十八字
元刊元印本卷末後有黃蕘圃跋

圖8 “宋元本書目”7部中5部註記“ナシ”

在此，筆者想對善本書目録的兩册進行探討。上文中曾經言及，大連圖書館本没有這一部分，謄寫的原本也無法找到。而且，僅此兩册目録，大正二年（1913）5月10日在京大圖書館登録。根據圖書館保存的底賬，寄贈購入欄中有“後藤清洞”這個人的姓名。另一方面，普通書目録在昭和五年（1930）12月5日，在寄贈購入欄中有“本學謄寫”的字樣。關於後藤清洞，至今爲止完全没有任何信息。不過，井上教授指出“前者（普通書目録）比較潦草，而後者（善本書目録）非常工整，更像中國人的字體”，與普通書目録的“本學謄寫”這個詞語相比較，可以認爲善本書目録繼承了大學外部，至少不是和圖書館有關的“後藤氏”從羅振玉處借來並謄寫的目録。而且，欄外還有“出町中井版”的字樣（見圖9），與普通書目録使用了不同的稿紙。從這些方面來考慮，這本目録應該比普通書目録更早地提供給了京大（比“史部”的調查早，京大圖書館已經登録）。至少可以説，它與普通書目録的提供時期不同，也就是善本書

① 羅振玉撰，張玉義主編，《羅雪堂合集》，第38函。



圖9　善本書目録欄外

目録是在有足夠時間謄寫的時期被提供的。

筆者之所以這樣考慮,是因爲羅振玉有可能是在不同時期製作的普通書目録和善本書目録。如此想象的理由有井上教授所指出的,兩本目録中出現過重複的書籍一事。這難道不是由於羅振玉入手著録的時期和選擇出善本製作善本目録的時期不同而産生的情況嗎?

作爲羅振玉的善本書記録,有羅福頤、羅繼祖校訂的《大雲書庫藏書題識》[①]。與此對比,發現《題識》中所載書籍幾乎全部在善本書目録中出現[②]。而且内容來看,極端一些,可以認爲善本書目録的信息都記録在《題識》中。《題識》比善本書目録的記録還要詳細,暗示了這本目録類似於某種善本的記録筆記。

同時,可以想象,這本筆記也許是羅振玉比較年輕時的記録[③]。下面舉例説明。善本書目録中有"《翻譯名義集》二十卷 宋僧法雲 明藏摺子本",普通書目録"子部""釋家類"中也著録有"《翻譯名義集》七卷 宋法雲 日本刊本"。然而,在《題識》卷3中卻是"《翻譯名義》七卷 日本寬永戊辰覆刻元本",還有"考卷一之首載紹興癸亥法雲自序,稱成書七卷六十四篇,是此本乃原編之舊。……至二十卷本全是後来改竄,非復雲師原次矣"進行了反面的評價。而且,關於這本書,也如"光緒辛丑(二十七年,1901),于日本東京琳瑯閣得之,棄篋中數年矣。戊申(三十四年,1908)正月,檢出重裝,識語于耑"訂正了自己的意見。從《題識》中這樣的文字考慮,作爲善本書目録原本的"筆記",難道不是在比較早的時期就已經完成的嗎?

雖説感覺似乎有些想象過度,不過善本書目録和普通書目録不同,它應

① 羅福頤編,《貞松老人遺稿乙集》,1943。

② 有一部分出現在普通書目録中,另外,在善本書目録中所載的書籍並非全部出現在《題識》中。這也許説明了藏書的散亂和丟失。

③ 井上教授指出:該書目是由通曉版本和目録的學者所製,然而此學者對於鑒定識别方面並不能稱之爲精通(《書林の眺望》,279頁)。這個説法也增强了對於此乃羅振玉年輕時所作筆記的推測。

該是爲了記録作爲善本的根據而製作的筆記，且這本筆記直接被提供給了京大圖書館。

四

最後，筆者想根據山鹿先生爲何在大正十三年(1924)寫下識語一事進行推測。

事實上，《羅氏藏書目録》這部鈔本，除了京都大學以外，在遼寧省圖書館也保存有一部稿本(以下略稱"遼寧圖書館本")。這本書還被《中國著名藏書家書目匯刊》(北京：商務印書館，2005)收録影印。還有，它還排印於《王國維全集》第2卷中。比起京大本，世人更早得知遼寧圖書館本的存在。據説，鈔寫此書的人是稻葉岩吉(1876—1940)。筆者在遼寧圖書館看到了實物。這本書分爲三册，各册的題簽下和第一册的襯頁中，鈐有"君山遺品"的印記(見圖10)。稻葉岩吉號君山，在他死後，他的孩子寄贈給當時的奉天圖書館的書籍中就包括這本書。其圖書寄贈給圖書館一事，也出現在當時的記録中[①]。



圖10 "君山遺品"印記

遼寧圖書館本除了有善本書目録之外，其與大連圖書館本和京大本相比較，毫無疑問是謄寫京大本的。其理由如下。首先，大連圖書館本和京大本的文字異同都是依照京大本。而且，京大本"經部"第5葉b到第6葉a和第25葉b到第26葉a，也就是横跨左右兩頁的部分完全没有。這説明他在謄寫之際，翻頁時直接跳過了這兩處書頁，而稻葉自己卻没有察覺。這也證明了他鈔寫京大本的事實。另外，不知是否由於稻葉鈔寫倉促，文字的脱落也非常多。他究竟是在何時鈔寫的呢？關於這個問題，至今還找不到答案。不過，

---

① 松浦嘉三郎，《稻葉君山博士の追憶》，《書香》125，大連：滿鐵大連圖書館，1940。該悼文作於稻葉死後4個月之時。其中有"此頃奉天圖書館に届いた藏書の數ある木箱の梱を解き……(此時，運至奉天圖書館的(故稻葉博士的)藏書，解開衆多捆好的木箱……)"。而且，"國立中央圖書館籌備處"編《資料戰綫》1-4(奉天，1940)匯報中，也記載了奉天圖書館整理稻葉藏書的信息。

以下這點也許是推論的綫索。遼寧圖書館本的稿紙欄外有"京城シノサキ印行"的文字,所謂的"京城"就是現今的首爾。

稻葉並不是内藤湖南的學生,但他深受湖南的學術影響,因此,稱他爲湖南的私淑弟子也不爲過。他們的交流也比較密切。他主要研究中國東北史,人生晚期的他是當時奉天建國大學的教授,不過一直得不到安定的職業。在那種顛沛流離的經歷中,他得到了湖南和東京帝國大學的黑坂勝美博士的推薦,有一段時間,他歸屬於當時朝鮮總督府的學術機關,從事編纂朝鮮半島歷史的工作。根據他自己寫的自傳性的記録《予が滿朝史研究過程(我的滿洲朝鮮史研究過程)》[①],他到任朝鮮總督府的時間是1923年(大正十二年)。此後直到1937年(昭和十二年),一直在總督府任職。從稿紙的方面考慮,此次鈔寫應該是在此時期進行的。

在《予が滿朝史研究過程(我的滿洲朝鮮史研究過程)》中,有一段頗有趣的記録。大正十一年(1922)9月末,他從大連到北京旅行之際,途中"在天津,曾訪問羅振玉先生在日本租界的寓居,閲覽了許多明清的文獻"。難道不是在此時,稻葉得到了京大本的信息麽?雖然無法斷言遼寧圖書館本在1924年(大正十三年)初春被複寫,但是,稻葉的訪問京都大學圖書館和鈔寫,難道不能推測是促成山鹿之所以在大正十三年寫下識語的一個契機嗎?然而,它爲何是昭和五年(1930)接受圖書館藏書登録的理由,至今不明。

小結

這次由於筆者的調查不足,本文中多有推測。今後需要繼續調查之處也有很多。到此爲止浮出水面的是,京大本是以大連圖書館本爲基礎而製作的。類似善本記録筆記一樣的善本書目録,也是羅振玉所做的。將此京大本再次複寫的是遼寧圖書館本。

大連圖書館本作爲原本應該得到尊重。但是善本書目録的部分,以及在京大本中有而在大連圖書館本中卻没有的部分,讓它無法成爲完全的目録。

---

① 稻葉博士還曆記念會編纂,《稻葉博士還曆記念滿鮮史論叢》,京城:稻葉博士還曆記念會,1938,1—28頁。

這樣考慮的話,可以説京大本極爲如實並正確地反映了羅振玉來日之後不久(1911年末到1912年期間)藏書的實際情況。

毫無疑問,正是由於羅振玉的熱忱之意,以及王國維的貢獻,才能讓如此正確的記録保留下來。兩位學者對於日本的中國學研究給予了巨大的促進作用。而且,與其交流的日本研究者也在交流過程中讓兩位先生自己的研究得到了更大的發展。這樣的學術相互交流的意義,迄今已爲衆多研究所强調,無須多言。不過,以山鹿誠之助先生爲首的京都大學圖書館,將羅振玉藏書作爲媒介進行的交流,難道不也是牢牢刻在歷史坐標上的學術交流之一麽? 總而言之,筆者深深地感受到,在此目録及其周邊洋溢着對日中書籍和學術的敬仰之情和熱忱之意。

易君左《華僑詩話》摭評

王　兵

一、前言

易君左(1899—1972),原名家鉞,後以字行,湖南漢壽縣人。他出身於書香世家,祖父易佩紳乃清末儒將,父親易順鼎則爲近代著名詩人。他早年畢業於北京大學和日本早稻田大學,並積極投身五四新文化運動,是文學研究會的發起人之一。回國後任教於上海中國公學,並兼任上海泰東書局編輯,隨後在安徽法政專門學校、湖南法政專門學校、嶽雲中學等任教。1926年秋,革命軍北伐,易君左主動請纓,任國民革命軍第四十軍政治部主任兼特別黨部常委。北伐完成後,他離軍還鄉,任湖南清鄉司令部宣傳處處長及《國民日報》主筆。1932年出任江蘇教育廳編審主任兼江蘇省黨部江蘇文藝社社長等職。兩年後因出版《閒話揚州》而聲名大噪。抗戰期間,他在重慶軍事委員會總政治部、中央文化運動委員會、全國作家協會等單位任職。抗戰勝利後,他回上海任《和平日報》副社長兼副主編,不久自行創辦《新希望週刊》。1949年舉家遷臺,旋即轉赴香港,先後任珠海大學、香港浸信會學院教授及《星島日報》副刊主編、中華詩學社長等職。1967年秋返臺定居,任政工幹校教授兼臺灣銀行監察人。1972年病逝於臺北。

易君左一生著述頗豐,獨著、譯著、選集以及合著總計70餘部,報刊單篇

作者單位:新加坡南洋理工大學國立教育學院中文系

文章更是多達數百篇，涵蓋學術論著、遊記、傳記、雜文、詩詞等多個門類。《華僑詩話》係易君左1956年5月在香港出版發行的一本融華僑詩作（其中亦收録了一些臺港澳同胞的詩作）選録與評點爲一體的詩話著作，並附有近代名家詩論與現代古體詩選。就内容而言，此書實含三個部分：其一是“華僑詩話”45篇，共搜集海外僑胞尤其是菲律賓、印尼、新加坡、泰國和越南等東南亞地區的近百名詩家詩作，且做扼要點評；其二是“近代詩話”31篇，主要對近代16位著名詩人（如王闓運、陳寶琛、陳三立、樊增祥、易順鼎、沈曾植等）及其詩作進行品評，多數章節先前刊載於易氏主編之《新希望週刊》；其三是“現代詩選”，主要收録其時寓居臺港地區的詩人作品，總計100位詩人352首詩詞。

在詩話寫作形式與標準方面，易君左亦有自己獨到的見解：“第一，決用語體文寫。使我的寫作盡量地通俗、明朗、而大雅。在語體文裏夾幾首文言文的詩，也很别緻；就是選用語體文的詩，也很合拍。第二，我專寫最近五六十年來的中國詩歌。從清末民初直到現在，我寫這一段時間的詩話。而這一段時間的詩話，似乎還没有人寫過。第三，我決不像前人一樣的寫，要從詩人的心靈深處和生活實録發掘他們作品的價值，估計他們在時代上所負擔的重量。”[①] 鑒於此詩話在内容和形式兩方面的特殊性，學界非常有必要觀其大略，審之要義。

二、海外舊體詩詞創作管窺

易君左寓居臺港期間，與東南亞諸國華僑詩人保持着密切的聯繫，詩書往來，切磋技藝。儘管《華僑詩話》所録海外詩人及其創作實難涵蓋全部，但據此足堪管窺海外舊體詩詞之創作情形。

（一）詩人衆多，身份多元。明清以降，因災荒、戰事而逃離海外謀求生計者不計其數，尤以南洋諸島最爲集中。這些僑胞從事之職業各有不同，但其間之知識份子在業餘閒暇時吟詩作詞，以及借助詩詞抒情言志卻爲通例。易君左在“華僑詩話”小記中明言：“這些僑胞中的詩人們常和我作詩學上的切磋，經常通信，我偶然選了他們一些作品，編成詩話數則，寄登臺北中央日報，

① 易君左，《華僑詩話》，香港：九龍復興仁記印刷廠承印，1956，104頁。

立刻受到海内外詩壇的重視，後來各地，特别是東南亞的華僑詩人，紛紛寄示詩稿，不到半年，已積成兩大箱。"[①]從中可見華僑詩人衆多，作品數量可觀。據初步統計，易君左在"華僑詩話"中提及並録有詩作之華僑詩人就達58人，詳見下表：

地域	詩人
菲律賓	王夏星、張渭流、王熙嚴、楊力餘、鄭揚嗣、青山、吴紫嵐、王觀如、許燿村、曾素玉、王素琴、王禮賢、陳君實、謝冬郎、吴如霖、李明堂、王人傑、黄宜秋、蔡連芳、王鏡若、王友梅等
印度尼西亞	張自銘、徐琚清、謝小謝、鍾幹材、陳寒光、廖遜我、張壽仁、陳啟明、郭威海、張興鋒、沈楚材、梁智蔚、何枯一、廖銘詩、張鶴琴、張經史、蘇曉迷、郭湯盛、林揖舜、鄧榮光、楊少珍等
新加坡	曾鐵忱、謝雲聲、葉秋濤、李俊承等
馬來亞	吴君亦、李冰人、鄭成勳等
北婆羅洲	羅漢光、曾憲立、亞風等
越南	黄花瘦、鄒正堅、陳以專、施江淹等
泰國	胡品清、季何等

當然，上述詩人及其作品僅僅是整個海外詩壇的一個縮影而已。誠如易君左所言："我所收各地僑胞作品，如恒河沙中一粒而已。"[②]

這些海外華僑詩人不同於中國傳統的職業文人，大都有賴以謀生的主業。其間，從商者居多。如旅菲詩人楊力餘先生，即在菲律賓三寶顔經營商業，性嗜吟詠；僑寓印尼的林揖舜和郭湯盛也都是當地的工商業家，後者的詩集更是直接名爲《商餘吟草》。他如報人張自銘（天聲日報副社長）、蘇曉迷等，教育工作者如謝雲聲（新加坡培基學校校長）、吴君亦等，醫士曾憲立、蔡連芳等，不一而足。值得注意的是，海外華僑詩人雖然身份多元，但詩學功底與創作熱情卻不容低估。如出生並成長於印尼的華僑詩人梁智蔚先生，"患足疾不良於行，幼受庭訓，長而自習，二十年來，蜚聲海外詩壇。"[③]

（二）結社聯吟，詩風多樣。僑居海外的華人對於中華傳統文化飽含深

①《華僑詩話》，8頁。

②《華僑詩話》，33頁。

③《華僑詩話》，48頁。

情，只是遠離故土，缺乏文學創作的土壤，因此他們常常利用宗鄉會館結社聯吟、詩文唱酬，自覺營造出濃厚的文藝氣氛。據易氏所言，其時的印尼首都雅加達就有若干致力於僑民文化教育社會事業的總機構，如中華總會、福建會館、廣肇會館、華僑公會、洪義順公會等團體。近又成立地方性的同鄉會三所：一爲茶陽公會，二爲梅縣同鄉會，三爲蕉嶺同鄉會。[1]菲律賓僑胞對於作詩的興趣更爲濃厚，作詩的風氣也最爲普遍。據"華僑詩話"所載，僑菲詩人組織的詩社如雨後春筍，其中一個最大的詩社是"海疆吟社"，名作如林，人才輩出[2]。此詩社經常組織文人雅集以及命題吟詠活動，邀請祖國知名文人擔當評審。易君左在"華僑詩話"中就記録了兩次評閱該社命題創作的詩卷。前次爲1955年，社題爲"春思"，參評詩歌共計79首；後次爲1956年，社題爲"迎春"，參評詩歌合計71首。在甄選出冠、亞、季、殿等名次之後，易君左還對整體參評詩作予以總評。實際上，自20世紀初以來，傳統詩詞在菲律賓華人文藝中就佔有一席之地，除"海疆吟社"以外，尚有"籟社""南蕉吟社""環球詞苑""岷江詩社""瀛環詩學研究社"等，傳統詩社在20世紀90年代後逐漸淡出。至2005年"南瀛吟社"成立，其會員的詩詞作品均在《菲律賓商報》的"以詩會友"欄目發表，且每年集選會員的作品結集出版《南瀛詩詞》，使傳統詩詞的薪火得以延續和傳承[3]。

這些詩社或文學團體的建立，不僅爲海外華僑詩人創設了一個發表作品的平臺，他們還經常就某些詩題做集體的吟哦，在以詩會友之餘作集中性的感時抒憤。如留菲詩人社群經常吟詠的詩題有《遊子吟》《揮戈北望》《里薩爾紀念碑》《讀岳忠武滿江紅詞》等，思鄉感懷，忠義奮發。

另外，"華僑詩話"所録詩歌、佳句衆多，詩風亦多種多樣。既有楊力餘之詩律精細者，亦有郭湯盛之氣壯山河者，鄧榮光之幽默清新者；即使同爲女性詩人，也有曾素玉、王素琴等人的温婉善感，以及吴君亦等人的壯志如虹。

（三）繪景寫實，憂時愛國。海外華僑詩人創作的主題涉及僑民生活、工作等諸多領域，其中描寫異域風土人情、直陳僑居生存現狀以及抒發憂時愛

① 《華僑詩話》，44頁。

② 《華僑詩話》，12頁。

③ 陳淳淳，《菲律賓華文文學社團淺談》，《菲律賓商報》，2012年11月29日。

國情感最爲突出。

"華僑詩話"中列舉了數位擅長描繪南洋風景名勝的作家。如大力歌詠南洋古跡名勝的陳寒光,曾用四首長詩分詠印尼的婆羅佛塔、布南曼蘭佛塔、靈山火山和曼麗島(即巴厘島);僑寓馬來亞柔佛的李冰人則長於描繪南洋的夜景和月景。兹録其中一首:"長隄縮帶繞煙潯,冷冷高槐接太陰。漁浦數聲紛暗晚,水蛙兩部恍鳴琴。夜航浮海初飛棹,人語回風欲出林。猶似故鄉三月暮,落花如雨碧波深。"易氏評曰:"這是熱帶之夜海濱漁港的真情實景,未點出月而第二句已被月光籠罩,此是高才妙手的寫法。最後兩句把詩思撑開得很遠,用相襯托,神韻悠然。"[①]留越華僑詩人鄒正堅則在其《南居雜詠》長詩中歌詠了越南的風土人情。如"南來得住水雲區,粳稻香時紫蟹腴,市酒烹鮮常一醉,魚蝦價賤故鄉無",寫出魚米之國的生活實況。"亭午炎蒸赤焰張,晚來偏有海風揚",寫的是南國的熱帶氣候[②]。

華僑在海外生活並非盡如人意,其生存之艱難、奮鬥之慘烈非常人可想見。"華僑詩話"中即録有不少涉及僑民飽受歧視、反日抗敵等寫實性作品。前者如旅菲詩人不滿所在國政府排華政策的詩篇。20世紀50年代後期,菲律賓政府頒佈了一份《零售商菲化法案》。該法案規定,華人在菲律賓不能從事零售活動,只能從事批發經營,開店鋪從事零售活動則存在被抓的風險。聽聞此案即將批准,王素琴女士感懷家國,夜不成眠,吟詠出"排華菲政似波瀾,半屬僑生子起端。此後茫茫棲未穩,艱難家國我何安"的絶句;從商詩人楊力餘之《歲除感賦》亦有同感:"爆竹聲聲送歲殘,客中只覺醉中寬。滯留菲島廿餘載,歷盡荒山百八盤。漫道同舟能共濟,轉憐白眼竟相看。推排制法翻新樣,幕燕棲遲總未安。"[③]後者如輯録一群愛國僑民反日抗敵的詩歌集子——《南冠詩集》。張自銘、謝小謝、鍾幹材、郭美丞、林祖培、徐琚清等詩人在印尼淪陷時期積極抗日,紛陷囹圄卻信念不改。"戰雲慘澹鎖山河,有國難投可奈何。忍死堅持蘇武節,復仇誓反魯陽戈。埋頭尺蠖心猶壯,閲厄黄楊日豈

①《華僑詩話》,72頁。

②《華僑詩話》,81頁。

③《華僑詩話》,27頁。

多。民主陣營操勝算，佇看同奏凱旋歌。”[①]張自銘此首《被捕感賦》(八首其四)可謂表明心跡，忠勇可鑒。

這些遠離故土的詩作不論是摹寫勝景，還是敘陳現實，詩人的那種感時傷懷、思鄉愛國之情緒皆蘊藏於字裏行間。易君左在點評海疆吟社“迎春”詩卷時指出參賽詩作的共同特徵：“因迎接大自然之春光而引起宗國家園之懷感。七十一首中，幾乎全部充滿憂時愛國之情，懷鄉思家之念，或慷慨而陳辭，或幽怨而諷詠，然其意緒之歸結，恒往往寄於光明之近景或美麗之遠影。”[②]

三、清末民初詩家群像概覽

君左此著第二部分爲“近代詩話”，專篇品評近代詩家16人，摘句提及27人。由於所論諸家或爲君左熟悉之家族先輩，或爲兒時結識之前輩詩友，故而詩話中涉及的相關史料極具文獻價值。更爲重要的是，易氏在“近代詩話”中並非因襲陳衍之《石遺室詩話》，反而通過實證提出不少可兹商榷之詩學見解。也因如此，易氏筆下所勾勒的清末民初詩家群像又彰顯出了獨特的學術價值。

(一) 揭示鮮爲人知的詩壇史料

儘管清末民初距離當下不過百餘年，但由於國勢衰微、社會動盪等原因，這段時期的詩壇文獻多有散佚。所幸有君左“近代詩話”之類存世，用親歷之事實、經眼之作品輯録詩壇軼事掌故，補充詩學文獻以及澄清相關史實。很顯然，這些鮮爲人知的詩壇史料必將有助於當下學界更加準確真實地瞭解近代詩壇。

1. 勾稽詩壇軼事。易君左“近代詩話”不局限於評論詩人之詩作，舉凡詩人之性格特徵、人生經歷、爲人處世、軼事傳聞、詩學宗尚等皆有涉獵。如記述樊增祥時，易君左回憶了他在民國初年面見樊氏時的輪廓：“清臞的高高身裁，峥嶸的骨格，有點稀疏的髫鬚，一雙炯炯的眼光，和一對小如鼠的耳朵。”

---

①《華僑詩話》，36頁。

②《華僑詩話》，85頁。

同時也記録了他與樊氏交往的幾個片段：其一是易君左中學時期參加寒山詩社敲詩鐘比賽之事："樊山老人最喜歡我，……記得有一次儌倖中了'狀元'，有一次中了'探花'，而這兩聯有一次是樊山老人所評選。他老人家撫着我的頭笑嘻嘻地介紹給大家道：'看，看，這是小狀元呀！'非常高興的樣子。"其二是婉拒與樊氏之女結爲姻親之事。樊增祥非常器重易君左，有意將愛女許配給他。"因爲我早就知道這位樊二小姐最喜歡聽京戲，幾乎成天坐在包廂裏，評這個戲子，評那個戲子，我的母親也不大贊成，因此我得免于做樊山老人的女婿。"①

評述戊戌政變的主角康有爲時，易君左記録了這樣一段逸聞："相傳南海先生生時，家人奔相走告，屋内火光熊熊，鄰居還以爲康家起火，奔來相救，及知是產嬰，都引爲奇事。所以南海先生詩中有'大火赤流屋，子夜吾始生'之句。"②而對於梁啟超，易君左則憶述了其與梁啟超初見的情形："民國八九年，我在北京常拜候他，在他創辦的共學社裏譯書。我生於戊戌年，初見時對任公先生說：'公轟轟烈烈之日，我呱呱墜地之時。'任公先生大笑。"③諸如此類的文獻在"近代詩話"中俯拾皆是，不勝枚舉。顯然，這些相對私密的史料在傳統詩話中很難見到，但是對於我們瞭解近代詩人、詩評者以及二者之間的關係卻殊爲重要。

2. 補充詩學文獻。易君左在與近代諸位詩家的交往中，常會留存收藏一些與之相關的詩作信箋。其中部分史料爲那些詩人集子中所未見，因此有補闕輯佚之功。玆略舉兩例：

易君左在《論少年人詩文》篇中論及樊山老人提攜後學之事。文中言及，樊增祥曾經給一個貴池青年詩人王世鼐（字調甫）之詩集《猛悔樓詩》題詞四則，稱讚之餘誡之"少年人詩文，當如火如荼，吉祥富麗，親在不言老，道在不憂貧。"值得注意的是，君左在文末附録友人劉太希寄示王世鼐之遺詩《有恨》二首：

①《華僑詩話》，124—125頁。

②《華僑詩話》，143頁。

③《華僑詩話》，145頁。

吴鉤引恨動簾鉤，簾外疏花各自愁。漸有情時千宛轉，斷無人處一沉憂。春隨海水潮頭去，夢逐關山笛裏浮。不問天風問吾意，半生靈鵲半閑鷗。

無量恒沙數劫塵，萬山一月點詩神。海枯可待魂先瘁，天問難親意薄嗔。不用吾謀憐故楚，尚存此舌入强秦。虎狼須避何須避，斫地横刀正有人。[①]

詩風淒清哀婉卻不失蒼茫磊落。查閲《近代中國史料叢刊續編》之《猛悔樓詩》，未收録上述詩作。該集編者曾克耑曾經感慨："調甫生平所爲詩，不自愛惜，散失頗多，兩京變後遺佚尤夥。……竊願其生平舊有藏其遺稿，爲此册所未録者，寫以見寄。俾得續刊，以成全璧。"[②]由此可見，君左所録王氏詩作實堪拾遺補闕。

同樣的情形也出現在評述吴昌碩的《金石書畫詩》中。吴昌碩（别號缶廬等）不僅擅長書畫篆刻，而且作詩也戛然獨造。易君左在文中回憶了友人饋送的一首缶老詩箋："我近年在香港，得到張一渠兄送我的一張缶老詩箋，詩書雙絶，信是晚年妙筆。缶老詩云：'詩才跌宕譜天風，又若江漢商朝宗。折之儻肱病醫國，殭其骨見刀藏鋒。石杯醉敢夢仙子，寸莛撞覺懸巨鐘。老醜嗟吾歌不得，一篷昨夕逋吴淞。'也是一首怪詩，未入廬老集者，書法尤奇崛，如老樹盤根。"[③]

3. 澄清相關史實。況周頤《眉廬叢話》記張之洞（號南皮）好諛，其幕僚易順鼎曾有《上張文襄短章》云："三十三天天上天，玉皇頭戴平天冠。平天冠上豎旗杆，中堂更在旗杆巔。"[④]關於此詩是否爲易順鼎所作，易君左在評析張之洞詩作時順帶加以澄清："至於世俗所傳我父親恭維張之洞的詩：'三十三天天外天，玉皇頭戴平天冠，平天冠上插旗杆，中堂乃在旗杆尖。'我没有聽見先人説過。先父對南皮師崇敬備至，執禮甚恭，决不會有這類灌米湯的打油

① 《華僑詩話》，128—129頁。

② 王世鼐，《猛悔樓詩》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續編》第八十三輯，臺北：文海出版社，1974—1982，164頁。

③ 《華僑詩話》，156頁。

④ 況周頤著，郭長保點校，《眉廬叢話》，太原：山西古籍出版社，1995，103頁。

詩。"[1]儘管詩作内文有少許出入,但況周頤所載與易君左所憶顯然指涉同一件事。另校讀晚近出版之《琴志樓詩集》與《易順鼎詩文集》兩部著作,亦未見此詩。

(二)闡述個性鮮明的詩學觀點

易君左對於清末民初文學尤其是舊體詩十分關注,其《中國文學史》末章"中華民國文學"還專列"民初古文學"一節,梳理詩文演進之脈絡。實際上,品評近代詩壇最爲知名的是同光體重要詩人和詩論家陳衍,其《石遺室詩話》與《近代詩鈔》等著作在當時影響很大。不過對於前輩的詩學評論,易君左始終持客觀謹慎的態度,既有同聲相應,亦有商榷批駁。他對近代詩壇的諸多看法在"近代詩話"中皆有鮮明體現,兹略舉兩例:

其一是反駁易佩紳"詩學袁枚"之説。陳衍《石遺室詩話》有一段關於易君左祖父易佩紳的記載:"易丈詩全學隨園,篇什多亦相埒。如《商於懷古》云:秦禍不旋踵,迴圈亦何急,昔年楚人愚,武關實被執。轉盼楚亡秦,即從此關入。《入巫山峽》云:天半懸一門,對舟遥拱揖,忽如兩龍爪,拏空攫舟入。《遊青城山》云:五里石作梯,梯上天師洞,洞中一何見,直請君入甕。皆逼肖者。"今人著作如《湖南文學史》等亦因襲陳説[2]。不過,君左對於此論卻持相反態度,且闡述原因:"先祖的詩,作風無一似隨園,決不是學隨園。即如以上所舉諸詩,亦無一似袁枚的作品。隨園老人一派以性靈著稱,這是大家知道的。詩當然不能離性靈,但如果一味標榜性靈,往往失之輕浮而膚淺,如吃紅棗,一甜便了事。我祖父的詩,言志説理述史寫景者多,抒情比較少,這是由於他老人家一生正直,寢饋於古聖賢之學,旁及莊老釋氏甚深,成爲一代理學宗師,形之吟詠,自然受了性格與學問的影響,恰恰與性靈派的風格相反。"[3]

其二是解讀易順鼎"放言自恣"之詩風。《石遺室詩話》評易順鼎詩云:"生平詩將萬首,與樊樊山布政稱兩雄,惟樊樊山始終不改此度,實甫則屢變其面目,爲大小謝,爲長慶體,爲皮陸,爲李賀,爲盧仝,而風流自賞,近於温李者居

①《華僑詩話》,142頁。

② 陳書良,《湖南文學史》,長沙:湖南教育出版社,2008,498頁。

③《華僑詩話》,113頁。

多，雖放言自恣，不免爲世所訾，然亦未易才也。”易君左同意陳衍言其父親詩風常變的觀點，但對於“放言自恣”的理解二者頗有不同。易君左從影響詩人詩風轉變的諸因素入手，認爲詩風之“放言自恣”恰是其父的偉大之處。“一個人的寫作是與他的身世和環境有深切影響的。先父一生愛遊山玩水，崇拜美人，少年以公子身份，抱卓越之才華，加以我祖歷延名師教導，所以他老人家的作品，自然和石遺老人舉出的那些古代詩人接近，但是自中年以後，世界變了，中國憂患頻仍，先父一洗少年時期旖旎的風韻，而追蹤中唐諸大名家，蒼涼沉雄之作直逼杜甫，超脱飄逸之作軼凌李白，如《四魂集》即其代表。一入晚年，身世之感更深，而詩力更雄，……所以用時代進步的眼光詮衡中國近百年的詩壇，先父的詩像龍門飛浪中鯉魚之大躍尾，顯示其生命力之充沛，而爲中國詩歌解放開先河。”[①]易順鼎於清末民初詩歌演變中的微妙地位，當下學者亦有闡述：“易順鼎以這樣的形態呈現出他與新派詩、舊派詩的關聯：整體上説，他屬於舊派詩；具體而言，其思想意識主要傾向於舊派詩，而藝術形式則表現較爲複雜，有屬於舊派詩者，也有傾向於新派詩者。尤其在以文爲詩的作法上，其恣肆爲黄遵憲所不及，且有度越於梁啟超之勢，而更有特色。”[②]由此看來，君左之言確有先見之明。

四、易君左詩學理論探賾

作爲舊體詩詞的創作者，易君左的詩學理論並無專書闡述，或在文學性較强的散文選集中零星提及，如《彩筆寫名山》中的議論散文《煮酒論詩文》；或體現於理論性較强的學術著作中，如《中國文學史》和《中國文學綱要》等。相較而言，最爲集中體現易氏詩學主張的還是《華僑詩話》。筆者認爲，篤信傳統詩教、肯定變革創新以及鎔煉詩法技巧爲易君左的主要詩學理念。

（一）“真正的詩人必爲志士”

易君左曾經評閲過菲律賓海疆詩社集體吟詠之“迎春”詩卷，並爲前四名

① 《華僑詩話》，130—131頁。

② 陳松青，《易順鼎與清末民初詩歌演變》，《中國文學研究》2010年第4期，104頁。

撰寫評語,現摘録部分如下:

> 第一名:能將整個的迎春詩意控制住,藴蓄而揮發之,富有時代性及民族性的現代詩兩大要素;不獨傷身世而憂國之情自見,不用任何春之辭藻而氣象自顯,絶無雕鑿痕跡,深得詩教主旨。……第二名:讀其詩,即知其人之一切祥和氣象。寫景抒情,緊扣題旨,而温柔藴藉,婉約端莊,似雍容華貴之美婦。即論技巧,亦已達到渾融境界。……第四名:此詩長處,在以閒適心情,處理紛亂事物,因而獲致静觀;在以和平精神感化醜惡現實,因而寄託希冀:詩人之心即赤子之心也。點題之外,别具深秀蒼涼之感。①

由此可見,易君左評定好詩的首要標準就是符合“詩言志”與“温柔敦厚”的傳統詩教,這在評價詩友楊力餘先生的詩作時最爲突出。力餘先生的詩,全係衷心傾露,不假雕飾,雖在海外經商,而心存祖國,常能寫出自己的感懷,並能表達海外僑胞的集體心聲。他曾有《詩人節感懷次韻》二律云:

> 莫覓當年舊水潭,漫天風雨黯東南。忠魂縷縷應猶在,遺恨悠悠總不堪。哀郢軫懷情眷戀,涉江寫志意深涵。而今故國瘡痍遍,忽效時人醉夢酣。
>
> 嘔心我亦苦吟詩,卻喜居夷未變夷。異域難忘端午節,平生好讀屈原辭。從無鑿柄能相合,不若脂韋尚得宜。底事騷人空太息,只將蘭芷托相思。②

君左借司馬遷“國風好色而不淫,小雅態誹而不亂,若離騷者,可謂兼之矣”數語闡述了力餘詩歌對於傳統詩教的繼承:“力餘先生遠客異域,忽逢佳節,撫今追昔,百感交縈。其詩,頗合我國之詩教。試讀他的‘而今故國瘡痍遍,忽效時人醉夢酣!’不止是詩人,且亦志士。蓋真正之詩人必爲志士也。”③

職是之故,在“華僑詩話”中,易君左列舉了許多在對日戰爭中英勇抗敵

---

①《華僑詩話》,34—35頁。

②《華僑詩話》,13—14頁。

③《華僑詩話》,14頁。

以及詠史感懷中深具愛國情操的華僑詩人,菲僑楊力餘、鄭揚嗣如此;《劫灰集》與《南冠集》諸作者亦然;甚至於君左在"近代詩話"小記之"三寫""三不寫"也側重於此。所謂"三不寫"是指易君左不滿"遺老型"的没落詩人、通敵賣國的"漢奸型"詩人以及朝秦暮楚的"投機分子型"詩人,如鄭孝胥、黄秋嶽等,不管他們的詩作得怎樣好,皆不會在其詩話中出現。究其原因,易君左"三寫"中的第一條已經給出答案:"我要寫有骨格有氣節的詩人們的詩篇。古人對詩所下的定義最好的有兩條:(一)詩言志,(二)思無邪。胡思亂想,無志可言,何能稱作詩人?故對於純潔篤實之士所寫的詩,應該多多引用。"[1]由此可見,首重人品是易君左篤信傳統詩教的具體表現。

(二)"詩當趕上時代"

易君左在鳥瞰民國三十年來文壇發展時,突出的觀點就是中國文學在不斷地變化。他指出三條論據:第一是文學的本身需要變了。所謂傳統的中國文學如古文及詩詞曲等由於二千年以來的演進,已達到了純熟的最高階段,没有方法再超越前人的範疇,再不能產生"詩三百篇"和《離騷》、唐詩、宋詞、元曲,也不需要重複地產生。文學的内容和形式,如果仍然在以前的老圈子裏滚來滚去是滚不成什麽名堂的,所以必須要找一條新的出路。第二就是時代正在大變而特變。中國受了外來思想的影響和歐美物質文明的影響,整個精神上、生活上都起了重大的變化。文學爲適應這一個大時代的要求,抱殘守闕是行不通了,改弦易轍有必要。文學自然隨着時代的改變而改變,隨着時代的進展而進展。由於以上兩因素,所以第三就是作家個人也跟着在變。雖然還有一部分老作家,自信地或頑固地堅持着陳舊的文學主張,擁護固有的文學傳統,一成不變,但經不起時代的驚濤駭浪,一個一個地被打退了。於是具有時代意識的文人,就想從各方面的變動中找出一條文學的新路線,從事新文學的建設運動[2]。由此可知,身處大變革時代的易君左在篤信傳統詩教的同時,也能以進化論的觀點來審視中國文學的發展演進。

易君左對於舊體詩尋求新變的總體認識是"詩當趕上時代",具體而言可

① 《華僑詩話》,105頁。

② 易君左,《中國文學史》,香港:自由出版社,1959,443—444頁。

以從内容與語言兩方面進行解讀:其一是以時事入詩,其二是大膽使用新名詞和通俗語。這在評析新加坡華僑詩人葉秋濤先生的詩作時體現得尤爲明顯。

葉氏作品除保有傳統詩歌原有的氣質外,還常以時事入詩,以新詞入詩,但因創作技巧之運用純熟,故而仍顯自然,毫無斧鑿痕跡。如他聽到英國馬嘉烈公主宣佈不與唐生上校結婚的消息後,吟道:"天生麗質十分嬌,雲錦冰絲裹細腰,記否宮中明月夜,霓虹燈下舞衣飄?多情自古别離難,錦字書留墨未乾,同此江山人異處,四時花好共誰看?克拉宮前月二分,百花香氣正氤氲,傷心何處歌金縷,空把相思付白雲。比京遙望白雲斜,遮斷英雄兒女家,好事難諧天註定,前塵恍悟似曇花。"[①]這一當時的時事經由詩人的筆觸,儼然變成了一首委婉動聽、幽而不怨、惋而不謔的情詩。詩中用比京、用英宮、用霓虹燈等新地名新物名,不僅體現出一個現代詩人的與時俱進,同時也未損舊體詩作的古典意味。是故,易君左指出:"作爲一個現代的詩人,應該大膽地創造,寫真情真境,寫現代題材,用新名詞術語。"[②]

實際上,不論是"華僑詩話"中的詩社吟詠、寫景描物,還是"現代詩選"中的文人唱酬、遊歷感懷,内容方面幾乎皆與海外風情及時事相關。即使在"近代詩話"中,亦不少見。如湘綺老人王闓運,"雖墨守古法,一成不變,但所作與時事有關者仍多,格調雖古,題材從新,這是一個特色。例如《獨行謠三十章贈示鄧輔綸》是傳誦一時之作,也是他得意之作,……古人五言詩中就没有一個有他這種偉大的氣魄的。還有一首著名的《圓明園詞》,則是一篇寫時事的七言史詩。"[③]

(三)"人在做詩",而非"詩在做人"

易君左少年時期即珠璣滿腹、錦繡盈腸,才力不減其父,然在《華僑詩話》中並未全盤誇讚才力於詩人之重要,反而多處宣揚作有鮮活生命的真性情詩歌,重視詩法技巧的熔煉。歸納起來,蓋有兩點值得關注:

---

①《華僑詩話》,65頁。

②《華僑詩話》,66頁。

③《華僑詩話》,110頁。

1. 不逞才力，力避堆砌。近代詩歌在形式上有個顯著的特徵，即詩作長達百數十韻，唱和詩動輒數十首，易順鼎、樊增祥、程頌萬（晚號十發居士）、趙熙等皆是如此。易君左對於前輩作詩每喜騖新好奇，以見才力之雄、學識之博的現象有所警惕，認爲文學美感不必專以辭藻見勝，並舉例説："例如一首詩長數百字至一千字、或全用排律、或限用一韻到底，還講究用僻韻，結果就不免有些勉强的地方，不是人在做詩，是詩在做人了。先父和樊山老人及十發姻丈諸前輩，即有此嗜好。如十發翁的《和中實無題詩四百三十五平仄韻用一送原韻》，雖不能不使後學驚佩其天才與學力，但像這類的詩，粗粗看去，不過一堆砌辭藻的積累；細細讀來，也覺得没有生命的活躍力。"[①]而對於"春風不識山河變，舊雨難忘日月新""凝菊餘霜原草草，擁梅殘血尚依依"等名句，易君左則覺得既有愛國摯情，又具文學美感，容易引起讀者的共鳴[②]。

2. 多避爛調，少用虚字。易君左在此詩話中，多次提及爲詩友修改詩句、爲詩社評判詩卷之事。其間，易君左指出在作詩方面的兩個通病：一曰多避爛調，一曰少用虚字。"如：'鶯啼燕語'、'緑柳紅桃'、'又是一年春'、'彈指又一旬'、'那堪'、'可惜'、'閒來'、'枉把'等等，古來名詩人用之亦遭非議，何況我們？但不是説絶對不可用，用的適切亦無不可，但仍以多避少用爲是。"[③]另外，易君左還對於俗語入詩予以肯定。如印尼華僑詩人林揖舜有一首描寫爪哇連旺山的七律："黄鵠山中訪戴公，桃源雞犬盡仙蹤。平明擔糞行春埭，細雨吹簫坐古松。雲挾菜香封晚磴，天收日色染前峰。歸來又踏紅塵路，立馬灣環戀遠鐘。"易君左評曰："從這首詩，我得了一個印證：最俗的事物可以入詩，最俗的事物可以配最雅的事物。如本詩三四句，擔糞走田路是最俗的事，吹簫坐古松是最雅的事，以之對仗，並不刺眼，卻很自然。"[④]

五、餘論

易君左《華僑詩話》的三個組成部分看似不甚關聯，編排散亂，實則有一

---

①《華僑詩話》，158頁。
②《華僑詩話》，12頁。
③《華僑詩話》，12頁。
④《華僑詩話》，55—56頁。

個共同之處：不論是20世紀上半葉海外華僑的舊體詩創作，還是清末民初尤其是民國時期（1912—1949）的近代詩創作，在中國詩歌發展史的脈絡裏皆屬邊緣創作。因此，易氏此詩話實際上爲當下的中國詩歌史或文學史寫作與研究提出了需要關注的兩個問題：

其一是臺港同胞、海外僑民詩人的舊體詩如何定位？就目前業已出版的學術著作而言，學術界對於臺港文學或海外華人/文文學的研究多局限於現當代文學，詩歌領域即爲白話詩。不論是中國大陸的學術著作，還是臺港地區、東南亞諸國的文學史著作，都將舊體詩創作排除在外。那麼，他們的舊體詩創作有無研究價值？若有的話又該如何定位？易君左此著没有給出答案，但是其評點或選編的那些詩作、名句本身就留給讀者或學者很大的批評空間。

其二是如何客觀評價清末至民國時期的舊體詩創作？有關這一時期的詩歌創作，時人陳衍、汪辟疆、錢基博、陳子展等，後世如錢仲聯、黄霖、郭延禮、馬衛中、胡迎建等皆有不同程度的論述。但或囿於詩學觀點的標準不同，或緣於時間間隔的相對短暫，諸家對於那一時期的舊體詩評價過於多元。實際上在《華僑詩話》中，易君左對於近代詩家的選擇和書寫比重就顯然摻雜有一定的個人好惡。頗爲吊詭的是，當下學界對於像易君左這類北學南移者的忽視也恰如他對於清末民初部分詩人的態度。

Analysis on the *Huaqiao Shihua* by Yi Junzuo

Abstract: Yi Junzuo's *Huaqaio Shihua* 華僑詩話, published in 1956, consists of three parts: "Notes on Poets and Poems of Overseas Chinese", "Modern Criticism of Poets and Poetry", and "Selected Contemporary Poems". By reading this book, one can get some noteworthy information. First, with migration of some modern scholars, Classical Chinese poetic criticism gradually gained its roots in Southeast Asia. Second, Yi has shown in-depth research on poetic works from the late Qing to early Republic period. Third, Yi's poetic thought reflected in his comment on other poets' works.

漢學人物

伯希和西域考察前的三次中國之行及其早期漢學研究*

王　楠

伯希和的漢學研究在中國近代學術發展史上扮演了重要角色，敦煌藏經洞的發現則讓這一點尤爲凸顯，我們已經無法剥離他的學術行爲和成果來看待今天的國學研究。從他的那個時代開始，中西方學術雙向交流互相抵達了對方的口岸。跨文化的學術交流看似伴隨當時國際政治、經濟形勢而推進，但實質是各國學術自主性發展的結果。

伯希和20世紀初的西域之行是近代西方各國中亞、西域探險的華章，這賦予了伯希和更多的傳奇色彩。對中國學術界來説他是漢學天才，深諳國學奥理，手執的敦煌寫卷吸引一流學者們趨之若鶩；對西方來説，他是知行合一的學者，在異域獲取中世紀寶藏，是西域歷史語言學、蒙古學、突厥學、中國三夷教研究、檔案史料學的開啓者或者方法實踐者。但另一方面，探險傳奇並非學術研究本身，轟動一時的敦煌文物已然成爲歷史資料的一部分進入到研究序列，伯希和的學術成果也逐一從被採用到被超越。如今返觀近代學術史，需要檢討的是我們對20世紀初西方漢學界突發性事件和明星式人物的認知缺少了較長時段的整體性考量和學術血脈的梳理。對伯希和西域探險行

作者單位：中國社會科學院文學研究所

* 本文爲國家社科基金項目“法國吉美博物館所藏伯希和檔案整理與研究”（13BZS010）的研究成果。承蒙榮新江先生悉心審訂並提出重要修改意見，又朱玉麒、史睿先生提供相關史料，在此謹致謝忱。

前的經歷和早期漢學研究的挖掘使我們看到他並非西方漢學界的獨秀孤峰，他的學術成就是以法國甚至整個歐洲的漢學成果爲背景和奥援而取得的。筆者試圖將伯希和的學術經歷放在當時西方漢學界傳承序列中加以考察，把他的驚人成就與前輩學者的滋養聯繫起來，還原一個傑出漢學家的真實成長史。

伯希和步入學術殿堂，就我們所知始於《法國遠東學院院刊》(*BEFBO*)的“行政事務檔案”一欄記録，即1899年8月15日東方語言學院畢業生伯希和被擢拔爲印度支那古跡調查會(La mission archéologique d'Indochine)公費寄宿生[①]。印度支那古跡調查會設于越南西貢，即法國遠東學院(l'Ecole Française d'Extrême-Orient)的前身，1900年1月20日正式更名，校址於1902年3月10日遷往河内。1899年10月22日伯希和從法國馬賽登上大洋洲號，11月17日到達西貢[②]。此後，他完成西域考察之行(1906年6月15日—1908年12月12日)，獲得了大量的出土文獻和文物，踏勘了絲綢之路的許多重要遺址，測繪地圖，拍攝圖片，成果之豐，令世界矚目。雖有德國學者Hartmut Walravens所編的伯希和論著目録[③]，但是如果不能對於1899年至1908年間伯希和學術經歷加以仔細梳理，恐怕難以得到真確的結論。本文分爲三個小節，從事功到問學，逐一展示伯希和的早期學術人生。

一、伯希和西域考察前的三次中國之行

伯希和在那次最重要的西域考察之行(1906年6月15日—1908年12月12日)以前，曾三次受法國遠東學院的派遣取道中國内地，目的可以簡單概括

① 《法國遠東學院通訊》(*BEFEO*), I, 1901, p.69, “行政檔案”(Documents administatifs)；伯希和《北京日記1899—1901》(*Carnets de Pékin 1899—1901*), Paris, Imprimerie Nationale, 1976, 第1頁。又“1899年7月7日法國科學院會議指定伯希和爲印度支那古跡調查會(La mission archéologique d'Indochine)的公費寄宿生”，參見路易·何努(Louis Renou)，《伯希和生平學術簡述》(*Notice sur la vie et les travaux de M. Paul Pelliot*), lue dans la séance du 21 Avril 1950, Paris, Société Asiatique, 1950, pp.3-4.

② Paul Pelliot, *Carnet de Pékin 1899-1901*, édité par Louis Hambis, Paris, Collège de France, 1976, p.1.

③ Hartmut Walravens, *Paul Pelliot (1878-1945): His Life and Works—a Bibliography*, Bloomington, Indiana University, 2001.

爲精進中文、瞭解中國政治經濟形勢，最重要的是爲法國遠東學院的博物館和圖書館擴充藏品，儘可能地收集中國的文物和書籍。

1. 伯希和第一次中國之行（1900年2月—1901年1月）

1900年1月5日，伯希和從越南西貢出發，30日到達順化，任務是清點越南皇室和內閣圖書館的中文與安南語書籍，並得到官方許可，抄寫副本提供給遠東學院。1900年2月15日，學院院長路易·費諾（Louis Finot）[①]派伯希和前往北京，希望他提高中文水準[②]。這是伯希和第一次中國之行。

《北京日記1899—1901》（*Carnet de Pékin 1899—1901*）是伯希和的學生韓百詩（Louis Hambis）和法蘭西學院圖書館館員Duverdier根據法蘭西學院收藏的伯希和筆記整理出版的。這份筆記一直與他的其他著作手稿、札記放置一處，在他身後陸續刊出。日記起於1899年8月15日，至1901年6月21日止，包括了前兩次的行程。入華路綫是從河内到海南，再轉經香港到上海，入住密采里飯店（Hôtel des Colonies）。日記中曾寫到他去了上海美華書館（Presbyterian Mission）和别發書局（Kelly & Walsh），又在法租界徐家匯結識了一些知名教士和三個環遊世界的旅行者[③]。隨後，他經煙臺、天津，3月29日抵達北京，4月24日轉道天津返回。義和團運動爆發時，伯希和及其同行者正在長辛店一帶。此後伯希和的北京日記就成了義和團運動親歷記，記載了對峙各方的官私消息進展。其中兩個人物值得關注。

其一，瀾國公載瀾。《日記》云："（瀾國公）是端王的兄弟（瀾國公名載瀾，端王名載漪）。端王始終支持義和團的行動，包圍使館、驅逐外國人。"[④]幾年之後，確切地説是1907年10月，伯希和在烏魯木齊新疆布政使王樹枏的府第與載瀾重逢，卻從仇敵變爲了朋友。伯希和在《高地亞洲三年記》中説道："最

---

① 路易·費諾（Louis Finot），1864年7月20日生於奥布河畔巴爾區，1935年死于圖龍，法國考古學和東方學者，專攻東南亞的文獻與石刻史料。1886年進入法國國立文獻學院，1892年起爲國家圖書館實習館員，同時精研梵文。1898年，被任命爲印度支那古跡調查會的會長。1900年調查會改名爲法國遠東學院。1920年至1930年他成爲法國高等實驗研究院院長和法蘭西學院印度支那歷史文獻學教授。1933年當選爲法國金石和美文學院院士。

② *BEFEO*, I, 1901, pp.75, 76.

③ 1899年3月17日日記，Paul Pelliot, *Carnet de Pékin 1899-1901*, édité par Louis Hambis, Paris, Collège de France, 1976, p.3.

④ Paul Pelliot, *Carnet de Pékin 1899-1901*, p.9.

後，特別是瀾國公，這位已故光緒皇帝的堂兄、1900年義和團運動主謀端親王之弟就在那裏。我們曾在1900年開戰，但時間終平息了這諸多事端。1901年的外交議定書判定瀾國公終身流放[①]，如今他在這裏忙於攝影，我們以數杯香檳牢固我們的友誼，但他並不是一個令人難分難捨的朋友……最後一次會面時，瀾國公傷感地對我説：'你們要走了，我卻得留下來。'我想不應該對他重提當時，我們別無所求地要離開，他卻迫使我們留下。"[②]有趣的是載瀾因爲能與伯希和敘舊，與探險隊攝影師努埃特（Charles Nouette）交流照相技術，所以對他們這一行人十分眷戀。當伯希和到達敦煌，並向載瀾報告他的探險收獲時，載瀾回信再次流露出這樣的感情[③]。

其二，聯芳，京師同文館出身，1878年任駐法公使郭嵩燾的法文翻譯官，後任李鴻章幕僚，曾參與《辛丑合約》的談判，任外務部右侍郎[④]。翻譯過《星軺指掌》《公法會通》。伯希和在《北京日記》一個注釋中提道："聯芳，總理衙門秘書，他的法文比弗朗西·維埃雷–格里芬（Francis Viélé-Griffin）[⑤]還要好。"

雖然購買的書籍大半燬於兵火，但這次旅行讓伯希和收獲了一枚由俄國皇家授予的聖安娜騎士勳章[⑥]。正如《法國遠東學院院刊》所説："伯希和前往北京，他的研究被突如其來的暴動阻斷，在駐華歐洲租界裏的生活也面臨巨大危險。據法國駐華公使的報告，伯希和表現英勇冷靜，被法國政府授予最

---

① 關於載瀾事，光緒二十七年正月初三日（1900年2月21日）清廷第四次發佈"懲禍"上諭："載漪、載瀾均定爲斬監候罪名，惟念誼屬懿親，特予加恩，發往極邊新疆永遠監禁，即日派員押解起程。"國家檔案局明清檔案館編，《義和團檔案史料（下）》，北京：中華書局，1959，967頁。又《辛丑合約》第二款："懲辦傷害諸國國家及人民之首禍諸臣。將西曆本年二月十三、二十一等日即中曆上年十二月二十五日、本年正月初三等日，先後降旨，所定罪名，開列於後（附件四、五、六）。端郡王載漪，輔國公載瀾，均定斬監候罪名，又約定如皇上以爲應加恩貸其一死，即發往新疆永遠監禁，永不減免。"

② Paul Pelliot, *Trois ans dans la Haute Aise*, Paris, Comité de l' Asie Française, 1910, p. 12 et 13 ; «Exploration en Asie centrale », *BEFEO*, 10, 1910, p. 279.

③ 參見Rong Xinjiang & Wang Nan（榮新江、王楠），« Paul Pelliot en Chine 1906-1909 »（伯希和在中國[1906—1909]），Jean-Pierre Drège et Michel Zink éd., *Paul Pelliot (1878-1945), de l' histoire à la légende*（《伯希和（1878—1945）：從歷史到傳奇》），Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013。

④ 參見趙濤，《清末聯芳任外務部右侍郎史實考訂》，《晉陽學刊》2012年第5期，142—143頁。

⑤ 弗朗西·維埃雷–格里芬（Francis Viélé-Griffin），1864年4月26日—1937年12月11日，美裔法國象徵主義詩人。

⑥ *BEFEO*, I, 1901, p.58 ; *BEFEO*, II, 1902, p.223, Chronique.

高榮譽[①]。伯希和此行購買了大量中文文獻，涉及印度支那、印度及與中國毗鄰的日本的資料，不幸的是，這些書在1900年7月13日晚大多燒燬於法國駐華公使館內的翻譯生Henri Flisch[②]家中。租界解圍之後，伯希和爲本校挽救了一些書畫和古籍。其中三十幅明景泰五年(1454)畫作，四幅宋畫，一卷乾隆手抄的《妙法蓮華經》和兩册《永樂大典》(《永樂大典》這部明代百科全書手抄本，因藏於與使館毗鄰的翰林院，亦遭兵燹，大部亡於義和團之亂的火災中)。總之，伯希和在豐富學院的圖書館和博物館方面作出巨大貢獻。”[③]

2. 伯希和第二次中國之行(1901年2月至6月底)

1901年2月6日，公費生伯希和被任命爲法國遠東學院教師。《院刊》稱，自伯希和擔任中文教師以來，由於各方亟需加強對中國的瞭解，所以他的教學在殖民地愈發不可或缺[④]。同年，2月15日，學院派遣他再次前往北中國，並撥款八千法郎用來爲學院圖書館和博物館購置核心藏書和藏品，即中國的器物、書畫、寫本和刻本[⑤]。

此行與第一次類似，伯希和在《北京日記1899—1901》中記録了與各駐華使團的政治人物會晤頗多。購書方面，《法國遠東學院院刊》臚列如下：此次伯希和攜帶回18世紀印行的京版藏文大藏經《甘珠爾》和《丹珠爾》共350札和另一版108札的《甘珠爾》，以及大量多語言文獻，包括藏文、蒙文、滿文和中文；《欽定古今圖書集成》初印本，共648函，每函約6至8本；一部《道藏》，惜殘；一套拓片和博古圖譜；大量精美的中文常備書，主要關涉中國的歷史地理。“這樣我們的‘科學工作室’(如用塞納〔Emile Senart〕先生的表述)就爲安南、中國和中亞研究提供了豐富的資料。”[⑥]中文書籍中對伯希和的研究最爲重要的是《古逸叢書》4函共49册，費用約爲三十元。

藏品則量少質佳。首先是陶瓷，有康熙五彩和乾隆時期的瓷器。其次，

① 有關伯希和在義和團之亂中的具體行爲，《北京日記1899—1901》中有詳細記録。

② 伯希和，《中國皇帝的征戰》(Les « Conquêtes de l'empereur de la Chine », *T'oung Pao*, 20, 1921, p. 254)提到J. Fliche是1900年駐華法國公使館的翻譯生，但在《北京日記1899—1901》中寫爲Henri Flisch或者Fliche。

③ *BEFEO*, II, 1902, p. 116, Document Administratifs.

④ *BEFEO*, II, 1902, p. 118.

⑤ *BEFEO*, I, 1901, p.76, p.118 ; p.159, Chronique.

⑥ *BEFEO*, I, 1901, pp.283-284, Chronique.

玉雕、木刻及剔紅,道教青銅禮器,15世紀的景泰藍花瓶,兩隻雙耳尖底甕,三隻佛教香爐,宋明時期的宗教畫,二副盔甲,或銅或瓷的藏密神像八十餘座,均是精美罕見之作[①]。

3. 伯希和第三次中國之行(1902年5月至11月4日)

伯希和1902年1月21日從法國休假回來,接下來的2月29日被准許再赴中國,5至10月停留在北京。在此期間,在進行漢學研究的同時,完備學院的圖書館收藏。他收獲大量重要書籍,其中有兩套雙語叢書,漢藏語、四川和雲南地區的漢語——猓玀語和漢語——玀夷語是研究方言的珍貴資料,比18世紀歐洲人彙編的語詞表更加古老[②]。正是利用這一工具書,伯希和認出了雲南府定武縣祿勸一地摩崖石刻上的元代大理國爨人所用的文字,即一位元名阿毗者所制之韙書,也就是玀玀語[③]。沙畹(Édouard Chavannes)依據1905年由雲南府信使錫爾萬·沙希亞(Sylvain Charria)抄録的雙語碑證實了這一説法[④]。

微薄的資金不足以讓伯希和購買更多的古代藏品,伯希和僅帶回一套歐洲18世紀大型銅版畫樣,即"乾隆武功戰圖",是乾隆皇帝爲誇飾他在西域戰役的勝利而作[⑤]。

1902年11月4日伯希和回到河内,同時攜回大量中文書籍及順化圖書館八十多卷書籍副本[⑥],以完備圖書館。12月6日他開設了中文課[⑦]。此後他參與東方學會舉辦的博覽會籌備工作,擔任總秘書之職,發佈會議綱要,並由此獲得一枚金質獎章[⑧]。12月16日,由高級駐辦安排了一次由伯希和講授的漢

① *BEFEO*, I, 1901, pp.283-284, Chronique.

② *BEFEO*, III, 1903, p.541, Documents Administratifs.

③ Paul Pelliot, « Deux itinéraire de Chine en Inde à la fin du VIII siècle », *BEFEO*, IV, 1904, p. 155,即《交廣印度兩道考》,馮承鈞譯文有節略。

④ E. Chavannes, « Trois inscriptions relevées par M. Sylvain Charria »(錫爾萬·沙希亞先生抄録的三種銘文), *T' oung Pao*, 7, 1906, pp. 671-701.

⑤ 伯希和,《中國皇帝的征戰》(Les « Conquêtes de l' empereur de la Chine »),即馮承鈞所譯《乾隆西域武功圖考證》中提到:"我已知這些漢文(御製詩)的存在。我從左宗棠的後人手中購得一套帶有御制詩的全本,但不幸的是它不久就遺失了。"(*T' oung Pao*, 20, 1921, p. 254. 又見馮譯,《西域南海史地考證譯叢》第二卷,北京:商務印書館,1995,161頁。)

⑥ *BEFEO*, III, 1903, p.542, Mission à Huê.

⑦ *BEFEO*, II, 1902, p.417, Chronique.

⑧ *BEFEO*, III, 1903, p.138, Chronique.

語課,並於12月19日陪同北京來的一位學監與學院交流[1]。

伯希和在這三次中國之行中並没有與中國核心學術圈或者一流學者有任何交流,進入學術精英階層需要重要人物的引介;儘管此時伯希和中文流利,在目録學、版本學等方面用功頗多,也有整個法國漢學界的培育,但面對累積深厚的古代文獻,他尚處在問學階段,他以原始檔案作爲新史料的治學新思路,比較宗教學、比較語言學新視角,亟待引爆點,這兩者均在西域探險路上得以成就和完成。

二、伯希和早期漢學研究

伯希和在西域探險之前,或者即使是在敦煌發現當場、翻閲和挑選經卷之時,他仍是亦步亦趨跟隨前輩學者的學徒,從研究範疇到研究方法均仍其舊,只不過前期的學術生涯給他打下了良好的基礎,讓他得以在藏經洞中引述自己熟悉領域的成果,用以評估經眼寫卷的價值。

當時法國的漢學研究比較側重於中西交流的角度,即以古代中國與世界聯繫爲主題,即使是偏重中國傳統歷史和文獻翻譯、研究的沙畹,也希圖追尋中華文明中的外來因素,重視中國本土與中亞、印度、蒙古草原等地的文化關聯,目標是梳理中國文化不斷吸收外來文化而逐漸形成的過程,同時也包括中國人對於周邊地區地理、制度、文物和認知的知識考古。

伯希和的早期漢學研究工作就是在這樣的氛圍中取得進展。據德國學者 Hartmut Walravens《伯希和生平與論著目録》[2]統計,至1905年止,伯希和在短短五年内完成的論著、書評、論文共達一百多篇。雖然論著均爲中國古代文獻的校勘譯注,新書引介和書評大大超過了單篇學術論文,但對一位不到三十歲的年輕學者而言,如是數量足以證明他的勤奮。通過伯希和的這些寫作以及他在藏經洞的日記、書信和報告,比照法國19世紀末漢學家、尤其是他的老師沙畹的著述,伯希和的學術淵源便可清晰呈現。

① *BEFEO*, III, 1903, p.542, Travaux 1902.

② Hartmut Walravens, *Paul Pelliot (1878—1945): His Life and Works—a Bibliography*, Bloomington, Indiana University, 2001.

1. 西域碑銘研究

西方學者對中國碑銘史料的重視和研究,始於19世紀八九十年代,是歐洲漢學考察的一部分。布謝爾(S. W. Bushell)大約是第一位中國碑銘搜集者,1881年他爲大英博物館收集了一批拓片[①]。此後,夏爾-厄德·邦寧(Charles-Eudes Bonin)從西域攜回碑刻拓片十種,加百列·莫黑斯(Gabriel Maurice)所得西安碑林拓片,芬蘭探險隊和俄國探險隊所得蒙古突厥碑銘拓片,傳教士得自京畿及内地的雙語碑刻等等,陸續進入西方漢學家的視野,得以刊佈。西方漢學家從最初關注雙語、多語碑,尤其是與印歐語言相近的文字,轉向純漢文碑銘的考釋,興趣也從語言學轉向歷史學,包括中外交通史和中國本土的歷史。沙畹是西方碑銘學研究初期的里程碑。1890年代沙畹旅居中國期間對山東漢代畫像磚産生興趣。參觀過漢代的武梁祠之後,他在黄易、翁方綱、王昶著作的基礎上寫出了第一部著作《兩漢時期的中國石刻》(*La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han*, 1893)[②],可以説這是西方學者最早研究中國碑銘的成果。

沙畹翻譯、考釋了十種夏爾-厄德·邦寧(Charles-Eudes Bonin)帶回的碑刻拓本,其中碑銘可依發現的地點分爲三組,即巴里坤湖和庫車、敦煌莫高窟、武威白雲觀[③]。考狄(Henri Cordier)指出:"這些拓片幾乎代表了中國學者已知的全部中亞古代碑銘,還有一些至今尚未發表,它構成了中國金石學完整的一章。"[④]沙畹的十篇碑銘考釋,伯希和撰有評論[⑤],關注到《裴岑碑》《劉平國碑》和《姜行本碑》。這三通石碑在今新疆境内,都與中原通往西域的道路

---

① 戴仁著,阮潔卿譯,《西方漢學第一人——沙畹》,《史學理論研究》2012年第1期,第137頁。

② Éd. Chavannes, *La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han*, Paris, E. Leroux,1893.

③ Éd. Chavannes, « Dix Inscriptions chinoises de l' Asie centrale d' après les estampages de M. Ch. -E. Bonin », *Mémoires Présentés à l' Académe des Inscription et Belles-Lettres*, 1re série, T. XI, 2e partie, pp. 193-295.

④ Henri Cordier, « Édouard Chavannes », *Journal Asiatique*, XIe série, t. XI, 1918, p. 209.

⑤ P. Pelliot, « rev. Éd. Chavannes, Dix Inscriptions chinoises de l' Asie centrale d' après les estampages de M. Ch. -E. Bonin, *Mém. Présentés par divers savants à l' Académe des Inscription et Belles-Lettres.* 1re série, T. 11, 2e partie, pp. 193-295 », *BEFEO*, 3, 1903, pp.117-120.

有關。伯希和在沙畹研究的基礎上，又訂正了幾處釋文[①]，增補了若干新資料。

當伯希和踏上中亞探險之路時，他能做到的不僅是在沙畹和前輩學者的研究上再訂正一兩處釋文、補充資料而已了，親歷其地的探察是伯希和在沙畹文獻研究基礎上能夠做出重要推進的關鍵一步。伯希和對此時刻掛懷，每當遇到相關碑刻及其資訊時，他馬上就回憶起前輩學者的研究，並爭取在實地探察中有新的發現，而不負此行的是他確實收獲頗豐。

在新疆庫車發現的劉平國摩崖題刻和在敦煌莫高窟發現的四篇碑刻與伯希和的中亞之行關係最爲密切。《劉平國碑》（又稱《烏壘碑》）發現於光緒五年（1879），施補華《澤雅堂文集·劉平國碑跋》云："此碑在今阿克蘇所屬賽里木東北二百里山上。〔光緒〕五年夏，有軍人過其地，見石壁露殘字，漫漶不可識，或以告。余疑爲漢刻。秋八月，余請于節帥張公（張曜[1832—1891]），命總兵王德魁、知縣張廷楫具氈椎裹糧往拓之，得點畫完具者九十餘字。"[②]當時庫車發現漢碑，極爲難得，在內地學術界，尤其是金石學界引起了巨大反響，新疆當地官員、文人也十分重視，將此碑拓本作爲珍貴禮物用於餽贈。1906年9月14日，當伯希和剛剛進入今新疆到達喀什之時，與他同行的芬蘭探險家馬達漢（Mannerheim）得到劉平國碑的拓本，伯希和馬上認出這是邦寧從烏魯木齊帶回、由沙畹發表的那件[③]。此後，伯希和在新疆旅途中多次提及劉平國碑，1907年5月19日，"阿克蘇道臺今天托人給我帶來一封信，還包括一份劉平國碑的録文。"[④]阿克蘇道臺即潘震，除了録文之外，潘還以十份拓片《劉

---

① 伯希和訂正的碑文，如《劉平國碑》沙畹釋文多不能成句，伯希和補釋多字；又如《姜行本碑》末尾署款沙畹未能全部釋出，伯希和根據《三州輯略》和趙紹祖《古墨齋金石跋》補"太貞詞具"四字。*BEFEO*, 3, 1903, p.118.

② 施補華，《澤雅堂文集》卷七《劉平國碑跋》，《續修四庫全書》本（影印光緒十九年〔1893〕陸心源刻本），上海：上海古籍出版社，2002，1560册，361頁。

③ 見1906年9月14日伯希和在喀什寫給塞納的信，Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, éd. Réunion des musées nationaux, les Indes savantes, Paris, musée Guimet, 2008, p.352。據伯希和日記記載，此件拓片係一常年拓印碑刻的當地長者所賜，伯希和在庫車見到他本人（*Carnets de route 1906-1908*, p.375）。

④ Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p.139.

平國碑》和《拜城古地考》相贈[①]。1907年8月11日至18日,他率隊親自探察劉平國碑所在的山口時,記道:"八點四十五分,出發前往柏孜克里克。十一點二十,多繞了三分之一的路到達了山口,劉平國碑處。碑在崖石上,殘留些舊木柵欄痕,同時巖壁上還有繪畫。"[②]伯氏不僅研究碑刻文本,更關心《劉平國碑》原石和所在地的交通綫路。

其後,伯希和探察的目標是敦煌諸碑刻。在敦煌城内縣學中,伯希和搜尋到《大唐河西道歸義軍節度索公紀德之碑》(以下簡稱《索勳碑》),他知道此碑曾經徐松《西域水道記》最早刊佈録文[③],沙畹也曾涉及。當時此碑已經由徐松時代嵌於土壁之中變爲立於基座之上,其背面的《大唐都督楊公紀德碑》(以下簡稱《楊預碑》)於是顯露出來[④],同時,他認爲徐松的《索勳碑》録文亦可以據原石訂正。這是伯希和的新發現,他得意地記録於《甘肅發現中世紀圖書館》的報告中[⑤]。

在敦煌城外莫高窟,伯希和首先確認了經沙畹著録、考證的諸碑,即刻於三通石碑的四篇碑文:《大唐隴西李府君修功德碑記》(776年,以下簡稱《大曆碑》)、《唐宗子隴西李氏再修功德記》(894年,以下簡稱《乾寧碑》),元《莫高窟六字真言碣》(1348年)和元《重修皇慶寺記》(1351年)。其次,伯希和對於沙畹提及但未刊佈的武周聖曆元年(698)《李君(克讓)莫高窟佛龕碑》(以下簡

---

① 《潘震致伯希和書》, Fonds Pelliot, Carton 5, Mission de Pelliot 1906-1908, Musée Guimet; *Carnets de route 1906-1908*, p.139. 參見Rong Xinjiang et Wang Nan, « Paul Pelliot en Chine 1906-1909 », *Paul Pelliot (1878-1945), de l' histoire à la légende*。此後,在伯希和行至甘肅安西縣時,縣令恩光也曾贈他《劉平國碑》拓片(見 *Carnets de route 1906-1908*, p. 254)。

② Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908,* p. 163.

③ 徐松著,朱玉麒整理,《西域水道記》卷二,北京:中華書局,2005,163—165頁。

④ 按,《大唐都督楊公紀德碑》大約立于唐寶應元年(762)之前不久,《索勳碑》立于唐景福元年(892),《楊公碑》在前爲碑陽,《索勳碑》在後爲碑陰。此碑今藏敦煌市博物館。參鄭炳林《〈索勳紀德碑〉研究》(《敦煌學輯刊》1994年2期,62頁)。最新研究見吴景山、張洪《〈索勳紀德碑〉辯證》(《敦煌學輯刊》2012年3期)、吴景山《楊和、楊預碑刻在唐代新疆歷史中的價值及校讀》(《新疆通史》編撰委員會,《"隋唐時期的新疆"學術研討會論文集》,烏魯木齊,2013年6月)。此條蒙榮新江先生、朱玉麒先生提示,謹致謝忱。

⑤ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 501.

稱《聖曆碑》)非常關注[①]。此碑當時已仆於地，斷爲兩截，上截佚失，伯希和推測是毁于清末回民起義(1862—1873年)之際，雖于原址周圍加以發掘，但仍然一無所獲[②]。他根據徐松《西域水道記》的録文仔細核對了原碑，對徐松録文讚賞有加，"幸此録文甚爲精審，非他碑録文所能及，余疑此大儒之考釋此碑時，曾親摩這鐫刻非凡之石碑而讀之，而於他碑，則僅據拓本。夫完好無缺之碑，其拓本固自可據，一有裂紋，則石上尚可識讀之字往往遺失。此776年(指《大曆碑》)、894年(指《乾寧碑》)、1348年(指《重修皇慶寺碑》)三刻，釋文所以多脱漏也。"[③]徐松所據《乾寧碑》拓本模糊不清，首行全脱，於建碑人物也不得而知。伯希和摩挲原碑，發現此碑主人當是"李明振"，他記道："《西域圖記》與徐氏皆不能考定立碑人名氏，今讀碑文，則李明振三字固豁然清朗，摩挲斯刻，殊多新得。"[④]伯希和不僅因爲面對原石而較徐松所録爲多，亦且超出沙畹的釋文而欣喜，更令他驚喜的是在藏經洞中發現了《大曆碑》《乾寧碑》的抄本，可以實現碑銘和寫本的互證，他寫道："至頌贊墓銘之文，其中人物，皆達官貴人及中土名僧，此類文字，計五巨卷，最重要者爲碑文十二通，此十二碑當日皆立於千佛洞者，今則佚石已居泰半，録本書既不佳，字多別體，然於考古上之用則甚大。例如李太賓、李明振和851年(指《洪辯告身碑》)三碑，今拓本所缺之文字，録本皆完備其中。"[⑤]此外，他還在其他洞窟中發現了李明振及其子李弘益的多處題記[⑥]。李氏世系多賴寫本和石窟題記的發現變得更爲完整可考。這些寫本的發現，使伯希和在文獻上超越此前的敦煌碑銘研究者。

---

① 敦煌寫本P2551v有此碑文，惜伯希和當時未能發現，其後編輯敦煌寫本目録時已經正確比定，見伯希和編、羅福萇譯，《巴黎圖書館敦煌書目》(《國學季刊》第一卷第四號，1923，742頁)，後王重民留法期間得見寫本，據以校碑。

② 宿白先生據北京大學圖書館藏此碑之劉喜海、繆荃孫遞藏拓本和柳風堂張氏舊藏拓本，整理録文最佳，見宿白，《中國石窟寺考古》，北京：文物出版社，1996。此條蒙榮新江先生提示。

③ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 502.譯文可參陸翔，《敦煌石室訪書記》，《國立北平圖書館館刊》第九卷第五號，1935，4頁。譯文有誤，依法文改。

④ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médié vale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 502.陸翔譯本，4頁。

⑤ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 522.陸翔譯本，21—22頁。

⑥ Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p.292, 1908年4月11日。

851年碑文即唐大中五年《洪辯告身碑》,出土于藏經洞中,發現於1900年,顯然未經著録。伯希和根據此碑所載年代及洪辯結銜、事蹟,辨認出其他洞窟中的洪辯供養像,並據此斷定石窟開鑿年代在中世紀中葉[1]。伯希和在藏經洞發現與碑文相同的《洪辯告身》,係後來編爲P3702的寫本。

經過對千佛洞的考察,伯希和明白了碑銘中"莫高窟"一詞的含義,即徐松和沙畹考釋李氏三碑,都認爲莫高窟是一窟之專名,而伯希和則發現各碑所在地點不一,且洞窟(今敦煌研究院編號一五六窟)中墨書《莫高窟記》和寫本P3720同名文獻所記均非指一窟而言。這也是親歷其地探察的成果。

伯希和的老師沙畹在法國碑銘學的研究方面成績斐然,伯希和則深受其教,在西域探險中成爲這一實物史料運用的實踐者和推動人。新方法應新史料之發見而生。

2. 求法僧與求法路徑的研究

1914年六月十一日《王國維致沈曾植》信札中總結西方漢學研究有云:"大抵吾國史籍可得外國書參證者,唯元代以後確有大補益之處,隋唐以前裨補殊少。西方諸國,雖文化如印度尚無史地之書,故西人考中亞諸地理者,不得不以法顯、元〔玄〕奘之書爲本。如匈奴與大月氏分佈西域情形,西人議論雖多,恐不過據吾國史書上數語,與近來所得地理上、古物上之材料,以聲音相比附而已,此外根本材料亦復不多。"[2]

正如王國維所説,西方學者非常重視中古時期求法高僧旅行記的翻譯、注釋和研究。重要的人物和著作都有譯本,例如《法顯傳》的西文譯本,最初爲漢學家雷慕莎(Abel Rémusat)的法文譯本,1836年巴黎出版,此後又有三種英文譯本,即1869年倫敦出版傳教士畢爾(Samuel Beal)譯本,1877年上海出版漢學家翟理斯(Herbert A. Giles)譯本,1886年牛津出版理雅各(James Legge)譯本。《大唐西域記》有漢學家儒蓮(Stanislas Julien)法文譯本[3],義净

① Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p. 503.

② 謝維揚、房鑫亮主編,《王國維全集》第十五卷《書信日記》,杭州:浙江教育出版社,2010,68頁;嘉興博物館編,《函綿尺素——沈曾植往來信札》,北京:中華書局,2012,230—231頁,附信函之原圖。

③ Stanislas Julien trad., *Voyages des pèlerins bouddhistes. I. Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-Li et Yen-Thsang*, 1853.

《大唐西域求法高僧傳》有沙畹譯本[1],《南海寄歸内法傳》有日本學者高楠順次郎英譯本[2]。

沙畹在這方面貢獻尤多,1894年譯注《義净著〈大唐西域求法高僧傳〉》,1895年與席爾萬·列維(Sylvain Lévi)合作譯注《悟空行記》[3],1897—1898年有《中國旅行者遊契丹、女真記》[4],1903年譯注《宋雲行記》[5],1904年譯注繼業行記[6]、周煇《北轅録》[7]和求那跋摩(Gunavarman)行記[8],1905年譯注《魏略·西戎傳》[9]和闍那崛多(Jinagupta)行記[10],1907年譯注《後漢書·西域傳》。除了傳世史料之外,沙畹利用碑銘資料考證中西交通問題,例如他著有《王玄策碑考》[11],在列維《王玄策使印度記》[12]的基礎上增加了兩份碑銘資料,即645年的耆闍崛山(Grdhrakuta)碑銘和645年李義表和王玄策撰寫的摩訶菩提(Bodhidruma)山下碑銘。他還考釋印度菩提迦耶寺院遺址的五通漢文碑刻,

---

① Éd. Chavannes trad., *Voyages des pèlerins bouddhistes. —Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les Pays d' Occident, mémoire composé à l' époque de la grande dynastie T' ang par I-tsing*, Paris, Ernest Leroux, 1894, in-8, pp. XXI-218.

② J. Takakusu trad., *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago (A. D. 671-695) by I-Tsing*, Oxford, Clarendon Press, 1896.

③ MM. Sylvain Lévi et Éd. Chavannes traduit et annoté., « Voyage des Pélerins bouddhistes. —L' itinéraire d'Ou-K' ong (751-790) », *Journal Asietique*, Ixe Sér., VI, 1895, pp. 341-384.

④ Éd. Chavannes trad., « Voyageurs chinois chez les Khitan et les Jou-tchen », *Journal Asiatique,* mai-juin 1897, pp. 377-442 ; mai-juin 1898, pp. 361-439.

⑤ Éd. Chavannes trad., « Voyage de Song Yun dans l' Udyāna et le Gandhāra (518-522 P. C.) », *BEFEO*, III, juillet-sept. 1903, pp. 379-441.

⑥ Éd. Chavannes trad., « L' itinéraire de Ki-ye », *Notes sinologiques*, Hanoï, F. H. Schneider, 1904, p.8. 又1902年沙畹弟子愛德華·于貝爾(Edouard Hubert)曾翻譯繼業行記:Edouard Hubert trad., « L' itinéraire du Pélerin Ki-ye dans l' Inde », *BEFEO*, II, 1902, pp. 257-259.

⑦ *Pei Yuan Lou* 北轅録: Éd. Chavannes trad., « Récit d' un voyage dans le Nord », *T' oung Pao*, Série II, vol. V, No. 2, mai 1904, pp. 163-192.

⑧ Gunavarman (367-431 P. C.), *T' oung Pao*, Série II, vol. V, No. 2, mai 1904, pp. 193-206.

⑨ Éd. Chavannes trad., « Les Pays d' Occident d' après le Wei-lio », *T' oung-Pao*, Série II, vol. VI, No. 5, 1905, pp. 519-571.

⑩ Jinagupta (528-605 apr. J. C.), *T' oung-Pao*, Série II, vol. VI, No. 5, 1905, pp. 332-356.

⑪ Éd. Chavannes trad., « Les Inscriptions de Wang Hiuen-ts' e », *Journal Asietique*, Série IX, Vol. XV, 1900, pp. 332-341.

⑫ M.Sylvain Lévi trad., « Les Missions de Wang Hiuen-ts' e dans l' Inde », *Journal Asietique*, Série IX, Vol. XV, 1900, pp. 297-341, 401-468.

這些石刻爲中國宋代朝聖僧人所寫，記録了宋代與印度的文化交流[1]。這些文獻因此都進入到伯希和的學術視野之內。

沙畹曾有《中國之旅行家》一書，刊於1904年。他從西文翻譯的漢籍史料中擇其要者，譯介了漢代張騫，晉代法顯，北魏宋雲、惠生，唐代玄奘、王玄策、義净、悟空，宋代繼業、道圓、王延德，金代耶律楚材，元代丘處機、張德輝、周達觀，明代鄭和，清代圖理琛的旅行事蹟及著作，並總結中國旅行家對於西方學術的意義，其略云："對於西方科學家言，中國旅行家所居之位置，亦甚高也。西方關於亞洲地理志研究，古代惟恃希臘人之著作，稍晚只有阿拉伯人之著作，及蒙古時代歐洲探考家之著作可考。此外多數地域，皆爲中國人足跡所已經，著述所已志，而爲我西人所不詳。是中國旅行家之著作，爲今日史學家旅行家最確實之嚮導云。"[2]此書是沙畹之前一系列正史西域傳和各家旅行記研究的總結，比定了中國旅行記著作中一系列重要的地名，與先引王國維致沈氏書札意旨皆同。

伯希和於1905年12月1日在法國亞洲協會（le Comité de l' Asie Française）新址爲自己即將成行的西域探險作了一場報告，會議由會長塞納主持。伯希和之所以對中西交通史如此關注和熟悉，受法國漢學界，尤其他的老師沙畹的影響，其演講從史料到觀點無不與沙畹相同。講座中大體回顧了法顯、宋雲、玄奘到悟空的"中國僧侶求法之路，使我們明瞭了從中國到印度的路綫"[3]，梳理了這幾條路綫沿路經過的要塞，並談到自悟空後，由於伊斯蘭文化的介入，佛法之路受阻，進而南方的海路代替了陸路，直到元代，隨着蒙古的入侵，才重新開啓，重新揭示這一變化的正是意大利商人馬可·波羅。

在藏經洞期間的日記裏，和給塞納的信中，伯希和反復提及與西域旅行記有關的文獻和最新發現，他説："在佛教文獻中最吸引我去搜尋的，是冀望

---

① Ed. Chavanes, « Les inscriptions chinoises de Bodh Gaya »（菩提伽耶中國碑考證）, *Renue de l' histoire des religions*, 1986, vol. 35, pp.1-58; 1897, vol. 35, pp.88-112.

② Ed. Chavanes, *Les voyageurs chinois* (extrait des *Guides Madrolle*, Chine du Sud), Comité de l' Asie Française, 1904. 中譯本見馮承鈞譯，《中國之旅行家》，《尚志學會叢書》，上海：商務印書館，1925；又收入《西域南海史地考證譯叢》八編，上海：商務印書館，1995，1—42頁。

③ Paul Pelliot, « Sur les civilisations hindoue et chinoise anciennes au Turkestan chinois », *Bulletin du Comité de l' Asie Française*, Déc. 1905, p. 461.

於找到取經者的遊記"[1]。他首先搜尋到玄奘《大唐西域記》,有關玄奘的研究伯希和頗爲熟稔,"是取經僧中名最著者"[2],他曾針對湯瑪斯·瓦特(Thomas Watters)《玄奘印度之行》("On Yuan Chwang's travels in India")一文寫過書評[3]。然後,伯希和繼續搜尋,則"法顯、悟空行記未見",卻發現了義净《南海寄歸内法傳》十分精美的寫本和早已失傳的《慧超往五天竺國傳》寫本[4]。關於義净之書,伯希和熟知沙畹所譯《大唐西域求法高僧傳》和高楠順次郎所譯《南海寄歸内法傳》,同時他自己的著作《印度交廣兩道考》也是依靠義净的記載撰寫的[5]。他在報告中説:"我們所知的現有的義净文本並非完美無缺,如果我没誤記的話,高楠順次郎的譯文借助於18世紀日人慈雲重輯本譯得。希望我這一寫本能嘉惠學林。"[6]在敦煌石窟(今敦煌研究院編號第六十一窟)中見到巨幅五台山圖,伯希和馬上聯想到義净從印度帶回的那爛陀寺圖,並就兩者作了比較[7]。五台山圖上還有很多佛教聖跡的記録,例如印度阿育王塔、無著塔,鐵勒寺,新羅王塔以及佛陀波利朝山事蹟等等,都使伯希和浮想聯翩,中國與印度、北亞、朝鮮半島的聯繫一時聚焦於五台山。在藏經洞裏,他又發現多種五台山文獻,《五台山贊》二篇,《聖山小記》一篇,敦煌某僧巡禮五臺雜記數則,卷中還繪製了山中幾處寺廟勝跡[8]。伯希和將寫本中的五台山圖和洞窟中巨幅五台山圖聯繫起來,推測這位朝拜五台山的僧人就是繪製巨幅五台山圖的人[9]。本來,行前他已將五台山作爲自己行程中的一站,此刻,因爲五台山圖和藏經洞内五台山文獻的發現,他更加鼓起了勇氣,欲攜中外

---

① Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 511.

② Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 511.

③ Paul Pelliot, "rev. Thomas Watters : On Yuan Chwang's travels in India, 629-645 A. D., London : RAS 1904", *BEFEO*, V, 1905, pp. 423-457.

④《慧超往五天竺國傳》由伯希和在藏經洞中首次比定,對此王冀青已有非常精彩的研究,從中亦可窺見伯希和早期的學術積累對於他揀選藏經洞文獻至關重要。王冀青,《法藏敦煌本〈慧超往五天竺國傳〉題名係伯希和首定說》,《敦煌學輯刊》2012年4期,151—155頁。

⑤ Paul Pelliot, « Deux itinéraire de Chine en Inde à la fin du VIII siècе », *BEFEO*, IV, 1904, 海路部分。

⑥ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 511.

⑦ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 504.

⑧ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 504. 陸翔譯本,22頁。

⑨ Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p.286, 1908年3月16日日記。

載籍作五台之壯遊[1]。同時他在藏經洞時就迫不及待地寫信給璞科第請他把研究五台山的文章寄來參考[2]。顯然,伯希和已經在敦煌之外又找到了一個行記文獻、圖像與實地探察結合的中西交通研究課題——五台山研究,這是屬於伯希和自己的新課題,可以將西方前輩學者的西域行記研究進一步推進。

3. 目録版本文獻之學

19世紀末歐洲漢學界以版本目録之學爲問學門徑,非常正統和謹嚴,與中國學界傳統學術治學之路如出一轍。伯希和在這方面的訓練亦十分勤力。1900年之後,他親往中國購求圖書,所見漸廣,從他爲考狄(Henri Cordier)《十七、十八世紀西人在華所刻中文書目録》(*L' imprimerie sino-européenne en Chine. Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et XVIIIe siècle*)、古恒(Maurice Courant)[3]《國家圖書館寫本部中文、韓文、日文書籍目録》(*Bibliothèque nationale, Département des manuscrits. Catalogue des livres chinois, coréens, japonais etc*)等撰寫書評,增補新書子目和版本、糾正誤漏可以知見。他贊同古恒放棄或舊或新的西方藏書法以及中國傳統的四庫分類法,而採取一種更科學的十二分法的做法,並贊成他没有如四庫館臣那様忽視俗文學如小説、戲曲等等典籍,稱讚此書不是一份以字母順序排列的書單,而是一份真正的圖書目録。同時指出古恒目録的遺憾之處則是把《通志》和《文獻通考》歸入歷史類下的行政制度和經濟史,此類書如同《太平御覽》一様都是文獻彙編,只是前者未注出處,馬端臨也不是文獻的原始作者,而是編輯,所以均應歸爲類書。伯希和舉出自己在北京尋獲到的《蠻書》《南詔野史》《嶺表録異》等古籍,用以説明目録對南中國的

---

① Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », *BEFEO*, 8, p. 504.

② Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p.290, 1908年3月25日日記。璞科第(Дмитрий Дмитриевич Покотилов),俄國漢學家,有《五台山的過去與現在——1889年5月旅行報告》(俄文,1893。英譯本名爲:*Wu-t' ai-Shan, Past and Present: Report of a Trip in May 1889*)。

③ 古恒(Maurice Courant),1865年10月12日—1935年8月18日,法國漢學家。生平可參見中國社會科學院近代史研究所翻譯室編,《近代來華外國人名辭典》,北京:中國社會科學出版社,1981。

史料收集不全[①]。1903年伯希和發表考狄《十七、十八世紀西人在華所刻中文書目録》的評論,增補了在華傳教士所著書籍的漢譯本,包括《大秦景教流行中國碑》相關研究著作、天主教傳教書籍以及天文、地圖、曆算等類著作[②]。

1901年2月至7月,伯希和第二次赴北京爲法蘭西遠東學院搜求中文古籍,其間購得楊守敬編纂的《古逸叢書》,大約同時連帶購入第一部叢書目録《匯刻書目》。《古逸叢書》收入的書目皆爲中土久佚之書,幾乎都是同種典籍的最早版本,所以格外珍貴。伯希和獨具慧眼,由此入手,在其原有的目録版本學知識上增加了新的典籍品種和重要的早期版本。伯希和評介《古逸叢書》的文章不啻一次目録版本學的經典操練,伯氏得以熟悉通常中國古籍書目少見的珍稀版本,爲超過當時西方其他漢學家所掌握的漢籍而倍感振奮。他從這部叢書的子目入手,逐一梳理它們的版本源流,包括中國和日本的早期版本,並且廣泛徵引文獻,討論這些古籍的篇章增減和東傳新羅、日本的歷史。同時,他也十分重視各書之間的聯繫,例如第十一條"影舊鈔卷子原本玉篇零本三卷半",伯希和詳述了《玉篇》一書的演變史,還論及日本入唐求法僧空海所撰《萬象名義》與《玉篇》之間的關係。又如在第十二條"覆宋本重修廣韻"、第十三條"覆元泰定本廣韻"兩個條目下,伯希和幾乎寫了一部《切韻》以下的韻書小史,將《切韻》的發展、《廣韻》的增修、《集韻》的編纂,乃至清代學者的韻書研究等等史事畢集於此[③]。後來,在藏經洞中他發現陸法言《切韻》系的各種韻書和前涼僧人的音韻學寫本,至爲興奮,憶及自己對《古逸叢書》中韻書、字書的評論,重述了中國字書、韻書的簡單歷史,並將敦煌所藏的韻書和王延德行記所載10世紀末高昌寺院的《玉篇》《唐韻》《一切經音義》聯繫

---

① Paul Pelliot, « rev. Maurice Courant, *Bibliothèque nationale, Département des manuscrits. Catalogue des livres chinois, coréens, japonais etc*, 1ᵉ fascicule, nos. 1-2496, Paris : Leroux, 1900 », *BEFEO*, 1, 1901, pp. 145-146.也是伯希和學術生涯發表的第一篇文章。

② Paul Pelliot, « rev. Henri Cordier, *L' Imprimerie sino-européenne en Chine, bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Leroux, 1901 », *BEFEO*, 3, 1903, pp. 108-116.

③ Paul Pelliot, « Notes de bibliographie Chinoise : I. *Le kou yi ts' ong chou* », *BEFEO*, 2, 1902, pp.323-329.

起來[1]。《切韻》等書的雕版印本更是引起伯希和的濃厚興趣,馬上被判定爲與日本古刻本年代相近,較之德國探險隊所得吐魯番刻本爲早,是當時所知最古老的刻本,被列入必定帶走的目録之中[2]。

同篇評論中,伯希和也注意到與《古逸叢書》性質相似、編刻年代亦近的叢書,例如《佚存叢書》《籑喜廬叢書》[3]。《佚存叢書》收入蕭吉《五行大義》、《文館詞林》殘本四卷、韋述《兩京新記》殘本一卷、李翰《蒙求》三卷、《唐才子傳》十卷等書,《籑喜廬叢書》收有唐卷子本《論語》十卷、《新修本草》十卷、影日刊本《文選》殘卷等書,均爲中土久已失傳之書,且版本珍貴[4]。伯氏特別在評論的注釋中列出《籑喜廬叢書》的子目,並略加評述,以與《古逸叢書》相比較。尤其是《古逸叢書》所收日本舊藏卷子本古籍給伯希和留下深刻印象,這爲他日後在藏經洞中揀選寫本古籍提供了前期訓練。日本藏古寫本,或者爲唐朝傳入,或爲入唐使節、商賈、僧人抄寫,正好與藏經洞寫本年代、性質、文化品格大致相當。

面對大量的漢文寫本,伯希和想到書籍裝幀形態史的話題,他馬上回憶起沙畹曾經撰寫過《紙未發明前之中國書籍》一文[5],伯希和認爲此文對於古代中國書籍形態研究十分深入,引證非常廣博[6]。沙畹的這一研究是與斯坦因第一次中亞探險密切相關的。斯坦因1900—1901年中亞之行後,把探險帶回的大量漢文獻委託給沙畹譯解,其中有于闐、尼雅等地發現的漢文簡牘。考狄推測,或許正是這些簡牘的解讀才激發了沙畹對於簡牘古籍的研究興趣[7],我們認爲不無道理。簡牘之外,伯希和首次發現了四卷寫在絹帛上的書籍實物,保存完好,因爲擔心損壞,伯希和並未打開這些絹本寫卷,但斷定它

---

① Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p.281, 1908年3月6日日記和« Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou», p.524。

② Paul Pelliot, *Carnets de route 1906-1908*, p.281, 1908年3月6日日記和« Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou», p.524。

③《佚存叢書》係日本學者林衡編刻,日本寬政至文化間(1799—1810)刊行,收録中國古佚書十七種。《籑喜廬叢書》係清末外交官、學者傅雲龍(1840—1901)編刻,清光緒十五年(1889)在日本刊行。傅雲龍字楙元,一字懋元,號醒夫,浙江德清人。

④ Paul Pelliot, « Notes de bibliographie Chinoise : I. *Le kou yi ts'ong chou* », p.330.

⑤ Éd. Chavannes, *Les livres chinois avant l'invention du papier*, Paris, Imprimerie nationale, 1905.

⑥ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », pp.508-509.

⑦ Henri Cordier, « Édouard Chavannes », *Journal Asiatique*, XIe série, t. XI, 1918, pp.211-212.

們非常重要,決定帶走。紙質寫本之中最爲常見者爲卷軸裝書籍,這種樣式早已不再通行,僅書畫家尚沿用此式,稱爲手卷。特殊裝幀則是模仿印度書籍樣式的中國貝葉和經折裝;應用於佛教、道教寫經。他細緻分析了仿印度樣式裝幀的不同形態,特別指出它們屬於印度傳入中國而漢人掌握未臻熟練的狀態[①]。

總之,伯希和早期的目録版本之學的訓練使他在藏經洞中瀏覽全部藏品之後,馬上得出一個結論,即這些寫本爲漢學提供了兩方面的新內容:首先,漢文寫本爲西方圖書館前所未見的新類别;其次,西方的漢學研究會因爲藏經洞文獻的發現而首次利用檔案文獻作研究。這兩個判斷極其精確,可以説是伯希和漢學研究的新起點。

三、伯希和西域考察的行前籌備

從1900年至1904年初,伯希和承擔了中文教學和編輯《法國遠東學院院刊》的大量工作。這些工作完成之後,1904年7月9日,伯希和回到法國[②],爲代表學院參加1905年復活節期間在阿爾及爾召開的第十四界國際東方學會會議作準備[③]。

1905年伯希和藉參加阿爾及爾會議之便遊歷歐洲,參觀俄國魯緬采夫博物館(Rumjantsev Museum),並精進俄文。同時,他也準備重回印度支那,積極爲國際學會的法國協會宣導的中亞遠東探險奔走,受託向各學術團體籌措資金以支付中國新疆的考古探險[④]。

俄國之行對他的西域探險非常重要,當時中國尚無地圖測繪技術,現據吉美博物館所藏檔案而知,伯希和探險隊使用的是俄國探險家彼得羅夫斯基的地圖[⑤]。另外,伯希和探險隊的經費是經由俄國和法國共同創辦的道勝銀

① Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », pp.508-509.

② *BEFEO*, IV, 1904, p.490, Chronique.

③ *BEFEO*, IV, 1904, p.778, Chronique.另,伯希和參加過1899年的國際東方學大會,他在《北京日記1899—1901》中有提及。

④ *BEFEO*, V, 1905, p.511, Documents Administratifs.

⑤ 見吉美博物館伯希和檔案。

行匯寄和兑换的。在烏魯木齊,他們曾經停留三個月,就是爲了等待道勝銀行塔城分行的匯款①。

1905年8月2日,伯希和得到法國國民教育部和大都會各學術團體的委託,在中亞進行科學考察任務②。

1. 行程設想

在1905年12月1日的講座中,伯希和暢談了探險隊路綫圖,這一路綫的設計是與近些年西方尤其是法國赴華考察成果與討論息息相關的。

首先他們準備乘著名的中亞鐵路(Transcaspien,舊稱外裏海鐵路)到達喀什,然後沿塔里木盆地的北綫抵庫車,在這裏,伯希和追述了北綫庫車的重要文化地位,尤其在音樂方面的成就,以及作爲佛教傳播重鎮的緣由。能與之相對的則是南路的于闐。

離開庫車之後,伯希和一行打算進入羅布泊。在他的關注中,羅布泊是西方考察隊反復探測但至今仍争論不休的探險聖地。俄國探險家尼古拉斯·普爾熱傑瓦斯基(Prjevalski)首次在三十年前進入到此地,並在地圖上給予標識。十五年後奥爾蘭亨利王子(Prince Henri of Orléans)和邦瓦洛特(Gabriel Bonvalot)再次闖入,卻發現羅布泊的面積鋭減。德國探險隊的里希霍芬駁斥普爾熱傑瓦斯基的定位。隨後又有英國的玉爾參與討論,瑞典的斯文·赫定與俄國的科兹洛夫(Kozlov)先後進入該領域並提出各自觀點,至今無有定論。於是伯希和準備親身前往,隨後找尋樓蘭。

此後,伯希和計劃穿越戈壁前往沙州地區,他這樣評價沙州:"它是中國通往西方的最前沿。我們有非常要緊的理由要在那裏停留。實際上,華人告知在沙州地區有石窟壁畫,我們欲探知究竟。克利門茨(Klementz)和葛蘭威德爾揭示在吐魯番有類似的洞窟。我們想研究庫車的石窟,因爲它可能與沙州石窟受到同一熏染。沙州的石窟並非無人知曉,許多旅行者尤其是邦尼就到過此處。"③從沙州開始,我們可以看到伯希和受到他的老師沙畹在碑銘學

① Paul Pelliot, *Trois ans dans la Haute Asie*, p.10.

② *BEFEO*, V, 1905, p.478, Chronique.

③ Conférence de M. Paul Pelliot, « Sur les civilisations hindoue et chinoise anciennes au Turkestan chinois », *Bulletin du Comité de l'Asie Française*, Apr. 1905, p. 465 ; *BEFEO*, 5, 1905, p. 500.

研究方面的影響:“1898至1900年,沙勒埃德·邦尼(Charles-Eudes Bonin)出使東方將一批拓片帶了回來,其中包括敦煌、庫車、河西其他地區以及中亞國家的碑刻。沙畹爲此作了大量的翻譯和考證,深化了他的西域研究。這些碑刻,前人有的已有瞭解,有的僅僅是簡單著録,而沙氏對其中十種碑文翻譯、考證頗詳,這與他對中亞史地有着淵博知識分不開的。如東漢劉平國摩崖刻石,在新疆庫車地區,永壽四年(158)刻,它反映出2世紀中葉漢軍征戰的足跡。又如兩種大雲寺的碑刻,一爲明代,一爲清代。從碑文可以瞭解大雲寺的歷史,還可以證明盂蘭盆(avalambana)這一佛教活動在維持寺廟活動上的作用。他又認真地研究敦煌莫高窟的四種碑刻(唐李府君修功德碑[776];唐宗子隴西李氏再修功德記[894];元莫高窟六字真言碣[1348];元重修皇慶寺記[1351])。最後一個在清代徐松(1781—1848)的《西域水道記》中曾經提到過這些碑刻,但不曾發表過其中的文字。”[①]

之後,伯希和打算去歷史名城西安,而後是山西,去看歐洲人從來未拜訪過的大同(雲岡)石窟。接着去北京,最後只要時間允許,他們還要看這一系列石窟的最後一座——龍門石窟。赴洛陽龍門,亦是有其師沙畹的研究爲先導。1898年法國工程師萊普亨斯·赫格(Leprince Ringuet)考察了龍門石窟,拍了不少照片,同時買到一張拓本。沙畹利用這些資料,結合王昶《金石萃編》撰寫了《河南龍門》[②]的論文。同時他還譯出了明代都穆《河朔訪古記》中有關部分和龍門一件1865年的碑刻文字[③]。伯希和在針對《河南龍門》的書評中説:沙畹先生希望可以接下來研究山西大同雲岡石窟,因爲這一系列洞窟無疑可以勾勒出中國藝術史在一個時期内受希臘化印度藝術影響的態勢,並遠及日本[④]。

---

① 戴仁著,周長青、施安昌譯,《沙畹和法國的中國碑銘學》,《法國漢學》第六輯,北京:中華書局,2002,587—601頁。

② Éd. Chavannes, « Les défilé de Long-men dans la province de Ho-nan », *Journal Asiatique*, 1902, pp. 133-158.

③ 戴仁著,周長青、施安昌譯,《沙畹和法國的中國碑銘學》,587—601頁。

④ Paul Pelliot, « rev. Éd. Chavannes : Le défilé de Long-men dans la province de Ho-nan », *Journal Asiatique*, IX, 20, 1901, pp.133-158, 6 pl, *BEFEO*, II, 1902, p.409.

2. 中國當時的政治形勢及其改革

伯希和並不像他的諸位前輩們一樣埋首書桌,他對政治外交同樣熱衷。他的日記大多記録了與本國及他國公使或者知名人士宴飲交談的時間地點,而非讀書筆記。他曾經見過李鴻章,稱他是老謀深算的政治家[①]。稍後我們可以看到他如何在新疆地區與清政府的官員交往,正是由他們的引領,他才正式進入到中國的學術圈中,而他的法國師輩們反過來也是依靠他的搭綫,才開始與中國和日本的學者互贈著作,交換論點。

他亦開設有關"中國的改革運動"等專題的講座,評價張之洞、梁啓超、譚嗣同、曾國藩、端方、孫中山的政治意圖和改革方向;談改革派與守舊派的博弈,諸如廢除科舉等舉措;分析諸國對待中國的態度與策略,批判俄國對中國政治的綁架,希望法國能在對華事務中扮演更重要的角色;建議向華人灌輸法國文化,遺憾目前除了法律典籍,任何法文方面的信息都未被譯成中文[②]。他暢談這些,大致與他早年曾就讀於法國政治科學學院的經歷有關。

3. 領取中國護照

伯希和爲了能夠順利在中國境内考察,向中國外務部申請並得到護照。他還通過亞洲學會請求清朝駐法公使劉式訓給新疆、甘肅主要官員發送公文及私人信件,要求兩地官員派員護送,提供方便。或許是伯希和親自拜訪了劉公使,出色的外交才能和流利的漢語、淵博的學識,給劉式訓留下了良好印象,故能得到劉的同意[③]。除了劉式訓之外,伯希和在爲考察做準備期間,也向當時清朝派往外國考察憲政的五大臣之一李盛鐸請求幫忙,在伯希和檔案

---

① Paul Pelliot, *Carnet de Pékin 1899-1901*, édité par Louis Hambis, Paris, Collège de France, 1976, p. 55.

② Paul Pelliot, *Le mouvement réformiste en Chine*(中國的改革者), Conférence faite le 20 avril 1903 à la section de Hanoi de la Société de géographie commerciale, Hanoi : Schneider, 1903, 22p. Paul Pelliot, « Conférence de M. Paul Pelliot, Les évenement politique en Chine » (伯希和講座:中國的政治事件), *Bulletin du Comité de l'Asie Française*. Apr. 1905, pp. 130-136.

③ 轉引自1906年9月9日聯魁就伯希和等人赴新疆遊歷及入出境日期事給迪化府的札文,見中國新疆維吾爾自治區檔案馆、日本佛教大學尼雅遺址學術研究機構編,《外國探险家新疆考古檔案史料》(*Modern Historical Material about Foreign explorers in Xinjiang*),烏魯木齊:新疆美術攝影出版社,2006,258頁。

中有一張李盛鐸名片,上書"大清國欽差出使考察政治大臣李盛鐸"①。此後不久,李盛鐸改任清朝駐比利時大使。從中,我們可以看出伯希和爲中國探險之行進行了全面、細緻的公關活動。劉式訓的信件將對伯希和的好感傳遞給了新疆巡撫聯魁、按察使榮霈,他們見到伯希和之後也有同感。此後,伯希和在新疆、甘肅兩地的考察可謂暢通無阻②。當伯希和結束考察到達北京之後,立即拜訪了當時的法國駐華公使巴斯德(Edmond Bapst),請他聯絡時任兩江總督的端方,請求前往拍攝端方收藏的古器物。1908年11月3日端方回信答應了這個請求。當月伯希和在南京受到端方的接待,參觀了正在興建的江南圖書館,結識了圖書館總辦繆荃孫、坐辦陳慶年等重要中國學者,並談及他在敦煌探險的收獲。伯希和西域探險期間所表現的外交才能,當是1900年後三次中國之行歷練的結果,那時他對於中國的政治、經濟形勢十分熟悉,與各駐華使團的政治人物和清朝的高級官員頻頻會晤,在官方場合他如魚得水,左右逢源。對於中國政壇的重要人物,如曾國藩、張之洞、李鴻章、端方、梁啓超等人十分熟悉,這些都是日後成就伯希和西域探險的資源。

好學謹嚴的態度使伯希和具備了成爲一流學者的潛質;冒險好勝的氣質讓他希望儘快超越前人和老師,敦煌洞窟中的發現給了他契機。伯希和致塞納的信中説道:"您曾冀望我們覓得一處未有涉足的歷史遺跡。我是不信其他旅行者,甚至是斯坦因(Stein)會有礙於此。對我來説,唯有漢學家,才得以别擇、利用這無數題記和榜題以資研究,因爲它們幾乎全由漢文寫成,簡直是華風盡染。"③ 爾後,新史料帶給漢學界新的研究理念、新的方法,也與羅振玉、王國維等人在近代開啓的歷史學新方向異曲同工。

---

① Fonds Pelliot, Carton 3, *Mission de Pelliot 1906-1908*, Musée Guimet. 根據與李盛鐸同行的考察政治大臣載澤的《考察政治日記》(長沙:嶽麓書社,1986)記録,李盛鐸一行1906年4月18日自倫敦抵巴黎,5月9日由法國至倫敦,5月25日自英國抵比利時,6月7日離開比都抵巴黎。伯希和探險隊出發是6月15日,因此他與李盛鐸有可能見面的時間是1906年4月18日至5月9日,或6月7日至14日。

② Rong Xinjiang & Wang Nan(榮新江、王楠), « Paul Pelliot en Chine 1906-1909 »(伯希和在中國[1906—1909]), Jean-Pierre Drège et Michel Zink éd., *Paul Pelliot (1878-1945), de l'histoire à la légende*(《伯希和(1878—1945):從歷史到傳奇》), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013。

③ Paul Pelliot, « Une Bibliothèque Médiévale retrouvée au Kan-sou », p.502.

Abstract: Paul Pelliot is a legend of Sinology in the early twentieth century. Nevertheless, when we carefully combing his academic experience before the Western Regions adventure, and his early Sinology research, we will find he is not the only great scholar in western Sinology. It is necessary to examine his academic experience in the sequence of western Sinology of the time, associate his astonishing achievements with the nourishment of pioneering scholars. After that, we can reconstruct the real life of the distinguished scholar. After he began his acadcmic researches, Paul Pelliot made three trips to China, during which he did not have any communication with the Chinese core academic circles or leading scholars. However, he had gained the political and diplomatic experience, as well as the experience of purchasing Chinese books and relics. These three trips prepared for his future adventure of the Western Regions. During the Western Regions' adventure, even when he read and selected books in the Dunhuang Library Cave, he was still an apprentice of senior scholars, following slavishly, from the study scope to the research method. The entire French Sinology scholarship played an important role to him at that moment. The most important of this trip, is that he gained an unprecedented large number of Buddhist Scripture, which are the western libraries have never had before. Such harvest created a new path of the Sinology study—to use archival documents. To understand this will not make the aura of Paul Pelliot fade, instead, it will lead us to a better understanding of the Sinology academic context of nineteenth century to the early twentieth century, and restored the original position and role of Paul Pelliot.

京都學派的谷川史學

——悼念谷川道雄先生逝世一周年

高明士

2013年6月10日接獲京都大學辻正博教授的電郵,始知谷川道雄先生已於6月7日仙逝,且已於9日家祭完畢。聞此噩耗,不勝唏嘘:又是學界一大損失。

谷川先生1925年生於日本熊本縣水俣市。1948年畢業於京都大學文學部史學科東洋史學專業,畢業論文爲《府兵制度》,然後進入大學院就讀,並任教於京都府高中。1952年,轉任名古屋大學助手(助教),1972年升任教授。1973年,以《隋唐帝國形成史論》一書,獲得京都大學文學博士學位。1978年,轉任京都大學教授,1987年10月至1988年1月受聘爲臺灣大學歷史系客座教授,1989年退休後被聘爲京都大學名譽教授,並轉任龍谷大學教授,直至1994年爲止。1993年,兼任河合文化教育研究所主任研究員,以迄臨終。

谷川先生的代表專書有《隋唐帝國形成史論》(中華書局1971年初版,1998年增補,中譯本由李濟滄譯,上海古籍出版社,2013年)、《中國中世社會と共同體》(中華書局1976年初版。本書第一篇由1985年美國加利福尼亞大學出版英文版。中譯本《中國中世社會與共同體》,馬彪譯,中華書局,2002年;上海古籍出版社於2013年出版增訂本並列入《日本中國史研究譯叢》)、《世界帝國の形成》(《世界帝國的形成》)(1977)、《中國中世の探求》(《中國中

作者單位:臺灣大學歷史系

世的探求》)(1987)、《中國中世の探究——歷史と人間》(《中國中世的探究——歷史與人間》)(1989)等,以及論文百多篇。

谷川先生治史有成,被稱爲“谷川史學”,在戰後獨樹一幟,也是“京都學派”繼宮崎市定之後的健將。關於谷川先生的治史歷程,包括對谷川先生的訪談,學界已有多篇文章報道,但最直接的,莫若谷川先生在龍谷大學退休的前一年,即1993年11月19日在龍谷大學東洋史研究大會所作的演講,題目是《研究生活四十餘年》(刊於《東洋史苑》42、43合併號,1994.3)。此篇演講,將他的研究生活分爲四期,第一期:1952—1957(27歲—32歲),第二期:1958—1970(33歲—45歲),第三期:1971—1977(46歲—52歲),第四期:1978—當時(53歲—67歲)。據此分期法,可知谷川先生的研究生活是從他當名古屋大學文學部東洋史研究室的助手開始計起,也就是擔任宇都宮清吉教授的助手。名大的東洋史研究室是宇都宮教授所創,他是秦漢、六朝史的著名學者。谷川先生的助手工作居然一做就是九年,但宇都宮教授對他影響極大。谷川先生開始在京大東洋史學就讀時興趣並不大,甚至一度想轉學科。當時宇都宮先生在京大是擔任助教授,而宇都宮先生在學生時代竟然對東洋史也没興趣,但終於成爲秦漢、六朝史研究的第一人。其實谷川先生的家庭背景,與中國文化有很深的淵源,他的外祖父(姓名待查)曾指導學生宮崎滔天,宮崎氏正是贊助孫中山革命的重要人物。著名的民俗学者谷川健一、詩人谷川雁是其兄長。在此背景下,加上宇都宮先生對谷川先生不斷的鼓勵,使他感動,終於邁向研究之途。

谷川先生的第一期研究成果,包括:《唐代の職田制とその克服》(《唐代的職田制及其克服》)(《東洋史研究》12-5,1953)、《安史の亂の性格について》(《關於安史之亂的性質》)(《名古屋大學文學部研究論集》8,1954)、《龐勛の亂について》(《關於龐勛之亂》)(《名古屋大學文學部研究論集》11,1955)、《武后朝末年より玄宗朝初年に至る政争について》(《關於從武后朝末年到玄宗朝初年的政争》)(《東洋史研究》12-5,1956)等。這些研究成果,在時代及事件本身雖有别,但有一共通的研究課題,此即在探求歷史事件深處的根底爲民衆的政治動向。這樣的課題,事實上也已奠下此後谷川先生諸研究一貫的探求目標。簡言之,在歷史洪流中,民衆的地位及其角色爲何的問題。我

在《戰後日本的中國史研究》一書(臺北:明文書局,1977年初版,1996年修訂四版),指出戰後三十年來日人研究中國史的新發展,主要有三大課題:1.批判並克服所謂“亞洲社會停滯論”,2.將中國史納入世界,尤其東亞史或亞洲史研究,3.以民衆作爲歷史變遷的主體。(頁21)谷川先生第一期的研究,可謂格外重視第3種課題,這個課題還包括民衆與國家權力的關係爲何。此期又值時代區分論戰,集中在唐代是古代或者中世的争論。爲解開這個課題,谷川先生陷入苦思,竟然有一年多留下空白。

後來谷川先生體認到要了解唐帝國勢必要往上追溯至北魏,接着又得到宮崎市定先生的教示,還要再往上追溯至五胡十六國時期。《北魏末の内亂と城民》(《北魏末的内亂與城民》)(《史林》41-3、5,1958)是進入第二期的第一篇文章;《慕容燕の權力構造》(《名古屋大學文學部研究論集》26,1962)一文,爲有關五胡十六國的論文,此時已由助手升進專任講師,可以在大學講課。谷川先生認爲在大學講課,應該講述自己最近的研究,這一點筆者深有同感,可惜真正能做到的,其實不多。谷川先生將五胡十六國到隋朝政權的成立這段政治歷史的相關論文近二十篇,彙集成書,於1971年刊行,書名爲《隋唐帝國形成史論》(東京:筑摩書房),同時作爲向京都大學提出申請文學博士的學位論文(1973年通過),谷川先生乃將此書的出版作爲第二、三期的分界綫(1970、1971)。

1976年,谷川先生將《隋唐帝國形成史論》未收論文,尤其是有關民衆問題的研究,同時再增補新作的《中國社會と封建制》(《中國社會與封建制》)、《中國における中世》(《關於中國的中世》)二篇,彙集成《中國中世社會と共同體》(《中國中世社會與共同體》)(國書刊行會)一書。新增補的二篇,後來由美國加利福尼亞大學出版部英譯刊行。谷川先生在這本書提出有名的“豪族共同體”説,同時討論中國古代歷史分期問題。

所謂“豪族共同體”,指由豪族與民衆所結合而成的社會結構,與其説是階級對立或鬥争,不如説是一種共存、共生關係,成爲指導與被指導的共同體關係。這個觀念是谷川先生與川勝義雄兩位(京大東洋史同級生)在中國中世史研究會提出來的。川勝先生以爲中世貴族(豪族)社會成立的契機在於世論的機能,這個看法與谷川先生的共同體構想是相通的。二位都不以爲大

土地所有的私有財産是豪族社會的主要特徵，而是以“輿望”來支持他們的地位。該研究會於1970年出版其研究成果《中國中世史研究：六朝隋唐の社會と文化》(《中國中世史研究：六朝隋唐的社會與文化》)，其序文《中國中世史研究における立場と方法》(《中國中世史研究相關的立場與方法》)，即由谷川先生與川勝義雄連名撰寫。這個論文集的主要論點，即繼承內藤湖南的六朝隋唐爲中世説，成爲京都學派的基本觀點，而與東京方面的歷史學研究會(簡稱爲歷研派)的古代説，針鋒相對，展開激烈的論戰。谷川先生甚至認爲中國歷史也可看成是共同體的發展史，例如秦漢時代是“里共同體”，到魏晉南北朝是“豪族共同體”時代。里共同體是以經驗豐富的長老作爲指導者，其結構在於家族分立、土地私有化的血緣乃至擬血緣制的關係。而豪族共同體則以名望家(豪族)支配社會的基層，在地方有一定的聲譽，透過鄉論，活躍於官界。豪族常壓抑私利，傾向公義，實踐倫理道德，將自己資産用以賑恤貧困者。易言之，歷史的發展，是從古代的擬血緣制共同體轉變到中世的生活倫理共同體。這樣的豪族共同體是“非封建的中世”，其與歐洲領主制及日本的中世封建不同，可説是中國獨特的發展。谷川先生的共同體説雖包含階級論，但他超越階級史觀，揚棄階級對立、鬥争説，而重視民衆的自立與豪族的共生。

東京的歷研派對谷川先生的批判，主要是針對“豪族共同體”，也就是集中在第三期階段。基本上是指責谷川先生輕視階級對立，過於强調名望家的倫理性。也就是違背馬克思主義及唯物論，但谷川先生仍堅持其學説不變，他甚至説即使到社會主義國家也是這樣講。如衆所周知，戰後日本學界也是唯物史盛行時期，但隨着“文革”結束，到80年代，這樣的風尚乃趨於沈寂，而學界的論戰也告一段落。此後的學風，轉入細小題目的論證，以迄今日。而谷川先生在第三期後半則轉入隋唐史研究，尤其是有關藩鎮的研究。一般以爲鎮帥與兵士所結合的假父子關係是屬於家父長制，但谷川先生則以爲藩帥雖得世襲，仍以兵士的擁戴爲前提，而兵士是具有自立性的民衆，各家以義兄弟相結合，相互提攜，對家父長制説提出質疑。

谷川先生的第四期研究，在十五年間所寫的論文，仍以六朝史爲多，也可説是對第三期的補强。所以從谷川先生看來，第三、四期並無嚴格的差别。

1993年12月發表的《府兵制國家論》(《龍谷大學論集》443,亦收入前引《增補隋唐帝國形成史論》1998)是谷川先生即將結束在龍谷大學教學生涯的研究成果。他自嘲説四十五年前以府兵制作爲大學的畢業論文,而此時又以府兵制作爲結束教學生涯的作品,豈不是有某種因緣。但究竟是何種因緣,他没回答。谷川先生强調研究府兵制,不是在研究制度本身,而是研究它的歷史性,也就是要問:隋唐帝國是什麼? 人們如何生存? 這也是他研究中國史的課題。就府兵制而言,隋唐帝國是在北周制度的基礎上,將漢人鄉黨共同體與胡人貴族共同體相融合,而形成新貴族主義的帝國。漢人鄉黨共同體與胡人貴族共同體正是漢朝世界帝國在結構上未能克服的兩個矛盾,到隋唐帝國克服了它,完成胡漢兩共同體的調和,形成一個公共的世界。

以上是谷川先生自述到1994年爲止的四期研究生涯。其後如何? 筆者以爲2000年以後是谷川先生進入第五期的研究階段。其關心的主題,在於現代中國的農民問題,尤其是農民的自立與依存關係課題。蓋中國自採取改革開放,走向市場經濟以來,變成世界工廠,的確看到一片榮景。但也衝擊到農業、農村、農民的三農問題。尤其是失地農民所引起的維權抗爭運動問題,其與過去歷史上的農民運動不同,而是採取理性的、合法的"依法抗争"到"以法抗争"運動。起初是發生在沿海地區,然後延伸到内陸,乃至西部。

自2006年起,谷川先生藉由河合文化教育研究所發行有關維權農民運動的刊物,以翻譯及解説大陸作者的作品爲主,該研究所的機關雜誌《研究論集》第8集(2011)、第9集(2012)均刊載相關論文的日譯,到第10集則刊載2012年7月22日由"内藤湖南研究會"、"東アジア歴史と現代研究會"("東亞歷史與現代研究會")共同規劃,而在龍谷大學舉辦的"現代中國農民運動の意義——前近代史からの考察"("現代中國農民運動的意義——由前近代史來考察")研討會諸論文。此集(第10集,2012年12月發行)是谷川先生寄給我的最後紀念刊物(2013年3月收到),内容分兩大單元,一爲"特集:現代中國農民運動の意義——前近代史からの考察"論叢("特集:現代中國農民運動的意義——由前近代史來考察"論叢),一爲"特別寄稿:谷川道雄編,現代中國農民維權運動の性格をめぐつて——中國專家との交流記録——"("特別寄稿:谷川道雄編,環繞着現代中國農民維權運動的性質——與中國專家之

間的交流紀録")。前者由多位學者分别探討秦漢、魏晉南北朝、隋唐、宋代、明清以及現代等中國的不同時代當中,有關國家與農民關係。其中谷川先生撰寫了《現代中國農民運動の特質——趣旨説明を兼ねて》(《現代中國農民運動的特質——兼及趣旨説明》),首先説明此次討論會的宗旨,主要在於了解中國在改革開放以後的農業統制與農民維權運動的動向,並説明前近代中國農民的自立性,到現代中國時期,依然呈現農民的自立性是依存於國家權力。後者,刊載應星與周飛舟兩位專家的談話,谷川先生也寫了《前言》《結語》,以及《現代中國農民運動の歷史的位置》一文,此文再度强調農民與國家是"自立與依存關係",由此而形成各種社會共同體。農民是共同體的成員,但受到階級性的對待,所以常是被動的,其忍讓到一定限度,就爆發"農民起義",而出現王朝的更替。於是在新王朝之下,再度形成自立與依存關係。現代的中國農民,已擺脱這個軌道,而邁向自己本身的新共同體。這樣的農村共同體問題,成爲今後還要再檢討的歷史課題。最後,谷川先生提出現在是將過去的歷史引發出來;相對的,對現在事象的發生,從過去來考察時,也給予説明了一個道理。這個道理,就是從過去與現在的對話中,可進一步啓示未來之道。現代中國的農民運動研究,對治史者而言,是一個嶄新的歷史學課題。(前引《研究論集》第10集,167頁)谷川先生的這段話,可謂語重心長,也可作爲治史者的座右銘,但恐怕成爲最後的遺言了。

由於過去介紹谷川先生學説者,幾乎没有提到過谷川先生與臺灣的關係,以下略加説明。我在1980年秋季,曾到京都大學東洋史研究室去拜訪過谷川先生。1983年7月,我在接受東京大學博士學位論文口試之前,正好"唐代史研究會"要在箱根强羅静雲莊召開暑期討論會,我的指導教授池田温先生特地帶我坐車上箱根,合宿時就是和谷川先生及東晉次教授同房間,谷川先生知道我要接受學位口試,對我勉勵有加,至今念念不忘。1987年10月至1988年1月,谷川先生受聘爲臺灣大學歷史系客座教授,當時是講授"中國中古史",我被指定爲課堂上的翻譯者,在這幾個月受教良多。講述内容,基本上是前述二、三期研究成果的縮影,尤其重視魏晉南北朝的門閥貴族制。蓋谷川先生以爲戰後盛行的唯物史觀論者,並未能克服所謂中國社會停滯論,魏晉南北朝時期皇帝權力相對弱化,官僚制也變質,跟前後時代相較,只有門

閥貴族制更具時代的特徵性，特别是以鄉望或族望，也就是以知性、德性統合社會。(參看附録1、2)

1986年12月"唐代研究學者聯誼會"與"中央圖書館"、聯合報文化基金會國學文獻館合辦第九次"唐代學術演講會"，特請谷川道雄先生作了"隋唐政權的性質問題"、池田温先生作了"天長節管見"的演講。

1988年1月，由"唐代研究學者聯誼會"與臺灣大學中國文學研究所主辦了"第一屆國際唐代學術會議"，會後由該聯誼會出版《第一屆國際唐代學術會議論文集》(1989)。此次研討會，日本受邀學者，在史學方面，除谷川先生外，還有日野開三郎、池田温、愛宕元、今枝二郎等先生。谷川先生的論文，由王霜媚譯爲中文，題目是《關於河朔三鎮帥的繼承》，强調鎮帥的繼承關鍵在於軍人是否擁立，而非鎮帥的當然的世襲。這個觀點，正是谷川先生一貫主張的基層民衆的自立性，所以軍人也是自立的集團，其輿論對鎮帥的繼承具有決定性的影響。

1989年12月"唐代研究學者聯誼會"正式成立爲"中國唐代學會"，是臺灣第一個向當局申請成立的斷代史學會，成員主要來自文學、史學、敦煌學領域。谷川先生與池田温先生在我提議下，通過成爲"名譽會員"。

2002年6月，臺灣大學歷史系召開"東亞文化圈的形成與發展"國際學術研討會，分爲"政治法制"與"儒家思想"兩個主題進行。谷川先生受邀參加"政治法制"組，日本學者尚有池田温、鶴間和幸、平勢隆郎、大津透等先生出席。谷川先生發表論文《魏晉南北朝貴族政治與東亞世界的形成——從都督諸軍事制度來考察》(由李濟滄譯成中文，其後刊登於《臺大歷史學報》30期，2002.12；亦收入高明士主編《東亞文化圈的形成與發展——政治法制篇》，臺北：臺灣大學歷史學系，1—383頁，2003.08；臺灣大學出版中心，2005.4。)此文之結論，指出六朝時代，中國皇帝—都督—府僚的支配系統，從中國內地擴大到了朝鮮半島、日本列島等東亞地區，這也可認爲是貴族政治在東亞世界的延伸。這一支配系統是建立在統制和自立關係上，並貫徹於帝國對周邊民族所實施的羈縻州制度的。而7世紀之際，由於自立性的高漲，導致新羅統一朝鮮半島、倭國統一日本列島。此文對我最大的啓示，是谷川先生將魏晉以後所見到的都督諸軍事制度從中國內地擴展到域外，成爲"外臣的內臣化"。我

在這方面的論述，即採用谷川先生這個觀點。

2005年6月由臺灣大學東亞文明研究中心召開"傳統東亞的家禮與國法"國際學術研討會。這個研討會主題的設計，實是受谷川先生中世社會理論與池田温先生律令制理論的啓示，再配合"唐律研讀會"的活動而召開。日本受邀學者，除谷川先生外，本來也有池田温先生，但臨時因身體不適而缺席，此外還有坂上康俊教授。谷川先生在這個研討會上發表論文《六朝士族與家禮——以日常禮儀爲中心》（李濟滄譯成中文，收入高明士主編《東亞傳統家禮、教育與國法（一）家族、家禮與教育》，臺灣大學出版中心，2005.9。）谷川先生指出六朝士族用日常生活禮儀來維持家族之間的秩序，藉以提高家教門風。所以言語、行爲的端雅是作爲士大夫的資格，或指導階級的重要標誌，也是六朝時代的一大特色。另一方面，六朝諸政權非常重視這些"禮儀人物"，所以政治形態已由上古的"祭政一致"轉向"禮政一致"，但也暗示禮正在走向形式化。

以上是谷川先生受邀來臺講學或發表研究論文的梗概，基本上是由我代爲邀請，從無拒絕，其高屋建瓴，啓發後進，令我感念無已。尤其每次參加研討會所領到的出席費或發表費，谷川先生與池田先生都悉數捐給"唐代學會"，實在感激。

谷川先生的脚因動過手術，行動較爲不便，但不影響他的學術活動。尤其是性格開朗豁達，常保微笑，予人親近感。其提攜後輩、學生更是不遺餘力。例如有位大陸來的留學生，因生活費問題需要打工，谷川先生就帶着他去拜訪所熟識的人，請他們幫忙找工作。最後這位留學生也不負所望，攻讀到博士學位。我不是留學京都，但對谷川先生如同對恩師池田温先生一樣，即以師長之禮求教。我一有文章發表或專書出版，即寄呈給谷川先生教正。谷川先生的回信，不是簡單敷衍幾句，而都會提出他的看法。

例如筆者在2006年10月出版《中國中古政治的探索》一書（臺北：五南圖書公司），其《導言：漢唐間爲"中古"的初步看法》，係於教學時提出的粗略教學大綱，尚未作詳細探討。此書寄呈谷川先生後，給我的回信竟達六張信紙，相當於一篇短文。其中指出拙書頁3引用《商君書·開塞篇》曰："上世親親而愛私，中世上賢而説仁，下世貴貴而尊官。"讓他非常"驚喜""感激"，因爲這一

節是初次看到。谷川先生認爲以“上世”“中世”“下世”來説明全部的中國史，是非常有効的。又謂《商君書》的三世説究竟是用來比定何種時代，並不清楚，可能是指西周的宗法時代、春秋的賢人時代、戰國以後的官僚制時代。這一節值得注目的地方，在於以不同時代的“價值觀”來作時代區分。谷川先生在考量中國史全體的時代區分時，也還是以這種價值觀作爲區分法。各時代的價值觀，就是依據政治與社會的結構原理來鋪陳。大致可以將中國史全體區分爲：上古（古代）是神權時代，中古（中世）是人格支配時代，近世爲廢除依據神權、人格所建立的身份制而成爲純粹當官的時代。此説恐是谷川先生有關中國史全體時代區分最精要的提示。接着又作了進一步的説明，於此從略。

但對拙書《導言》頁5表中有關戰國、秦朝時期的社會力以“豪族”作代表一事，谷川先生表示持疑，以爲在這個時期“豪族”可能還没出現。谷川先生的“豪族”説，如前所述，是著重於具有教養的階級。從這個觀點而言，筆者使用“豪族”一詞，的確有欠慎重。谷川先生提出“有能之士”，或許也是可以思考的方向。但此處所説的“社會力”，是以這個階段的整體社會結構來考量，何者才是這個時期領導社會的有力者？“有能之士”不免偏向個人能力表現，較不符合筆者所强調的整體社會結構。當時在寫作時，也曾苦思這個時期社會力的代表者，因無適當用詞而暫用漢代所見的“豪族”。蓋此時自周以來的貴族已經淪没，平民崛起，整個社會結構的確處在變動時代。現在的思考，或許可改用較中性的“宗族”一詞，正如《論語·子路篇》記載：“子貢問曰：‘何如斯可謂之士矣？’子曰：‘行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。’曰：‘敢問其次。’曰：‘宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。’”此處即將“宗族”與“鄉黨”對稱，而鄉黨相當於今日所説的社會，其中堅階層即是具有血緣組織的“宗族”。又如《墨子·明鬼下》提到“內者宗族，外者鄉里”，也應該是這個意思。但宗族勢大時，可成爲强宗大族，甚至成爲含有負面意義的豪彊（强）大族、大家、大姓等。長老即此等宗族之指導者，進而影響當地社會（鄉黨、鄉里）。今藉此處對拙書的“豪族”説提出修正爲“宗族”，但漢以後，尤其東漢以後，使用“豪族”一詞應該無問題了。

治史是一條苦行僧之路，但從閲讀谷川先生的著作，或向谷川先生請益，

或書信往還，都没感受到苦字，反而受到激勵，奮發學習。谷川先生的史觀，始終如一，即探討民衆在歷史洪流中，其自立性角色所扮演的作用爲何？中國中世非爲封建，而是“豪族共同體”，乃爲成名學説。時代區分激烈論戰中，谷川先生學説不一定放之四海皆準，但没出現情緒化語言，而是認真在史實中探求真理，做到立言的功效，此情此心，實爲學界立下典範，值得後輩學習。史家從事時代區分論戰，若無宏觀的史識，是無法立説的。到80年代以後，論戰所以沉寂，與學界較少宏觀論述，當有莫大關係。兹逢谷川先生逝世周年，特撰此文，以資紀念。



北京大學
PEKING UNIVERSITY

(1)

中国中世史研究の展望

中国は紀元前3世紀以来20世紀初頭に至るまで専制的な皇帝政治が行われ、強固な官僚制がそれを支えてきた。こうした政治の枠組だけをみると、この2000年以上の長い間、中国史には大きな変化がなかったように見える。つまり中国史は単なる専制王朝の連続でしかなかったように見える。経済や文化の個々の点で様々な変化発展が認められるにしても、この政治の基本構造について発展が確認できなければ、中国史に対する停滞社会の印象を払拭することはできない。

停滞論に対しては、戦後唯物史観の見地からこれを克服しようとしたが、成功しなかった。以来、この問題に対して正面から挑戦する姿勢は、少くとも日本の学界では極めて希薄であるといってよい。

この問題に対する一つの手がかりは魏晋南北朝史の研究にある、といってよい。

この時代には、皇帝権力の相対的弱体化、官僚制の変質という事態が顕著にみられ、

門閥貴族には、知性と徳性が必要である。その知性は、自然と社会を深く洞察する力、徳性は人びとを精神的に教導して団結させる力である。この二つは九品官人法における郷論の基本条件でもある。（自然災害、地域防衛等）

魏晋南北朝時代は、たしかに士族と庶族に分化した。しかしその分化は門閥貴族を中心とする社会統合をつくり出す。庶族は単なる階級分化の被害者ではない。かれらの地位は卑賤ではあるが、しかし彼らも、貴族のあるべき人格に対する観察者であり、時には批判者である。受動的ではあるが、魏晋南北朝社会の知的道徳的社会統合に参与している。この社会統合は、貴族階級が知性と徳性を失なうことによって崩壊する（例、南朝末期）

魏晋南北朝の貴族制は、本性の人間が自然に従い、社会連帯を実現してゆくための必然的条件であったと、私は考える。

結論、自然と調和すること、社会連帯を実現することは、いずれの時代にも共通する、人間存在の基本条件である。こういう観点で魏晋南北朝時代をとらえるとき、そこにはっきりとした時代特徴が確認できる。

この観点で秦漢以前および唐代以後をどうとらえるかが、さらに問題になるが、時間の都合で省略する。しかし現代社会において、人間と自然、人間と人間の関係を問い直してゆくためにも、中国史をこの観点で叙述してゆくことが我々に課せられていると私は考える。 ⑤

各位先生の御教示を切望する。

漢學之路

認同與方法:什麼是國際漢學?

柯馬丁(Martin Kern)

我想先稍稍反思一下我的漢學之路。我的漢學之路,其實包括幾段既相互獨立、又有所交叉的道路。這些道路,都不是我事先計劃過的,也都超出了我的預料。

我的第一段漢學之路,始於當代中國。1987年至1989年,我在北京大學學習,一開始是在對外漢語中心,後來转入中文系。來北大之前,我已在德國科隆大學研習了兩年漢學。來北京,是爲了研究當代中國詩歌。我認識了一些詩人,也喜歡當時的氛圍,充滿了强烈的求知慾和實驗精神。那時的北大,很多個夜晚都有詩歌朗誦活動,吸引了數以百計的學生。然後,我發現,想要理解當代中國,還需要知道得更多,也就是説,需要理解中國的傳統。所以,我開始對六朝詩、唐詩發生了興趣。難以置信的是,我有幸師從袁行霈教授,能夠在教室裏、在他家裏聽他講論。回到科隆大學後,我完成了我的碩士學位論文,内容便是關於中國古典詩歌,尤其是六朝詩歌。接着,我又開始撰寫西漢宗廟頌詩的相關論文。從那個時候起,我回溯得越來越遠,於是,到了現在,先秦文學就成了我的主要研究領域。

作者單位:美國普林斯頓大學東亞研究系

我的第二段漢學之路,始於德國。研究漢學,是因爲我想要研究那些真正有別於我已經知道了的東西。所以,不久之後,我就意識到我應該來中國學習。我得到獎學金,在北大學習兩年,當時我甚至還得到了第三年的獎學金。不過,1989年6月以後,我決定離開。接下來的七年時間,我在科隆大學相繼完成了我的碩士、博士論文。然後,1997年1月1日,我前往美國,師從華盛頓大學的康達維(David R. Knechtges)和鮑則岳(William G. Boltz)教授。原本打算只在美國待上六個月或一年,結果,十七年後的今天,我還待在美國。有兩次我曾考慮過重回歐洲,結果兩次又都決定留在美國。這就是我的第二段漢學之路,新的國家、新的大學讓這一切成爲可能:我持德、美兩國護照,在美國、中國、日本、韓國、意大利、英國、荷蘭擔任教授一職。

我的第三段漢學之路,始於漢學。不過,當我還是學生的時候,我就以德國文學、中國藝術史和歐洲藝術史作爲自己的副修科目,一直到我取得博士學位。攻讀碩、博期間,我運用了歐洲學術傳統中的方法論著作,但也只是以一種相當普遍的方式;對我來説,最重要的還是中國文學、中國歷史的細節,我在一個非常傳統的框架中探索這些細節。近年來,我指導的學生來自世界各國,其中包括很多中國學生,每年我也多次來中國參加會議、作講座,於是,我發現自己踏上了另一條道路:我無法想象只能就中國而研究中國了,我開始認爲,想要理解中國古典文學,就必需要具備更鮮明的比較視野[①]。我想,現在我能理解德國著名東方學學者、牛津大學教授馬克斯·繆勒(Max Mueller,1823—1900)關於宗教研究的説法了,他説:“只懂一門宗教,説明不懂任何宗教。”(to know one religion means to know none)在我看來,這句話在我這裏可以引申爲:“只懂中國文學,説明對它一無所知。”

現在,想必在座各位大致能夠看出我這三條漢學之路是如何相互交叉的了:這三條道路合在一起,隨着時間的推移,我的知識活動不斷擴充延展。當然,我還是一位德國漢學家,我所有的工作也都還是圍繞着中國。但是,爲了做好我的工作,我必須去美國,必須在我的研究中具備更强烈的比較視野。

① 我在其他文章中也表現了類似的一些想法,請參《柯馬丁談歐美漢學格局》,《東方早報上海書評》181輯(2012年4月1日);《早期中國手鈔文獻研究方法之反思》,《國學學刊》,2011年4期,25—38頁。

這些，全都是選擇。別的學者做出了不同的選擇。我的一些美國同事，除了中文，其他外語都不會。他們有些人甚至還説，他們對比較古代中國與其他古代文明之間的異同毫無興趣。他們有些人認爲，最好是嚴格就中國本身來研究中國，而且最好是只用中國的方法。我理解我的這些同事爲何在中國同行中廣受歡迎，但我還是完全不能讚同他們。（我也不介意可能會在中國學術期刊上受到某一位美國同行的批評；顯然，他期待中國讀者會贊成他自己的保守思維。）

至今，我還記得當年科隆大學開設的一門德國文學課程，主題是德國經典。這門課的教授是著名的資深學者，他給我們這些學生開了一份長長的必讀書目，其中很多作品都不是德語作品。就是在這門課上，我發現，歌德，這位最典型的德國詩人、戲劇家、小説家，他最好的傳記是用英語寫成的，我們的教授堅持要我們閱讀這部傳記。記得當時我很驚訝，但我很快就發現，就理解德國文學而言，德國人既不具備壟斷地位，也没有將之據爲己有的方法。所以，雖説歌德深得我心，我也發現，我對自己身爲德國人的認同，不是以這樣一種壟斷、佔有的方式捆綁在一起的。當然，這也與我們這一代德國人有關，我們這代人認爲自己很難假定有所謂簡單、天真的德國認同。這種德國認同，更多意味着被納粹敗壞的德國人。像我的很多同時代人一樣，我首先將自己界定爲歐洲人，然後才是德國人。來到美國后我發表的第一篇文章，就是痛述納粹時期德國漢學家的被迫遷移[①]。我的文章在中國發表，我也能夠接受在我的姓名前冠以"美國"國籍、而不是"德國"國籍。

誠然，這是一個特殊的德國人的看法，不過，我相信，這裏也有某些東西是我和我那些來自其他國家的歐洲同事所共有的：我們都來自大陸，這個大陸從來没有期望過文化和政治的統一，這個大陸在珍視全歐洲的共性時也珍視各自的差異。更重要的是，不管我們把自己民族國家的傳統叫做什麽，這些傳統都不全是我們自己的：這些傳統是通過彼此之間的多面向交互作用后才形成的，這些傳統屬於全歐洲人所有，它們不是某個單一文化的整體性産

① 請參拙作"The Emigration of German Sinologists 1933-1945: Notes on the History and Historiography of Chinese Studies," *Journal of the American Oriental Society* 118.4 (1998): 507-529; 中文譯本：《德國漢學家在1933—1945年的遷移：重提一段被人遺忘的歷史》，《世界漢學》，第三輯（2005），15—37頁。

物,而是在不同的歐洲語境中會引起不同的共鳴,對這些傳統的闡釋不僅能夠、而且也必須因地而異,所有不同闡釋的相互影響又層積在這些傳統之中。從這個意義上説,歌德,這個在讀過法語翻譯的幾部中國小説後創造了"世界文學"一詞的人,他既是德國人,也是歐洲人,或者説更像是歐洲人。歌德曾以官員的身份在魏瑪生活、工作過,而魏瑪宫廷的官方語言是法語。過去兩百多年來的衆多德語文學作品,也是在非德語的環境中寫就的。德國作家和作曲家在整個歐洲生活、工作。

原諒我在回到中國話題之前繞了一個大圈子,但這解釋了我以我的方式進入中國文學的原因。我認爲,就文化生産和文化闡釋而言,我們更多受益於多樣性,而不是一體性,我們不能只是因爲了解得不夠多,就無視"外在的"視野。内、外兩分法,根本就是錯誤的。有本書的書名很有名,題爲"往事即異邦"(the past is a foreign country),從這個意義上説,我們都是外人。我們没有哪個人,會説當時周朝、漢朝的語言。我們没有哪個人,曾在周朝、漢朝生活過哪怕一天。我們所做的,就是重建我們自以爲合理可信、有用的歷史版本。但是,這個合理可信,是對誰而言的呢?對於什麽東西來説才是有用的呢?德國歷史學家蘭克(Leopold von Ranke)曾經認爲,歷史書寫或許能夠告訴我們"歷史究竟是什麽樣子"。我們知道,他的這種看法不過是19世紀德國人的幻覺而已。今天,没有哪位歷史學家能以無可救藥的天真態度重拾這種看法了。我們都清楚,歷史書寫總是服務於當下利益的,所以,同一事件可以有很多不同的歷史版本,因爲我們在寫作時抱有不同的目的。

那麽,這些相互競争的歷史又是如何衍生出所謂的"國際漢學"來的呢?"國際漢學"是一個獨立的領域嗎?對此,我表示懷疑。就我的研究領域即中國古代(周秦兩漢)而言,研究方法上的差異似乎特别明顯。近年來,隨着"走出疑古時代",我們看到了新一波的學術思潮。我們被告知,不要質疑傳統,要相信("信")、闡釋("釋")傳統,要呈現古代的"壯麗輝煌"。這是一種目的陳述:所"信"、所"釋"、所呈現的壯麗輝煌,都是中國傳統敘事框架内古代中國的光榮。我不懷疑古代中國的光榮。我研究古代中國,正是因爲我認爲它值得研究。但是,我不喜歡有人告訴我我的研究目的應該是什麽,我珍視"懷疑",這在任何形式的研究工作中都至關重要。停止懷疑,意味着接受最便利

的敘事,意味着懶惰,意味着失去自我懷疑的能力。我的學生寫作博士論文時,我要他們出示那些與他們的觀點相左的證據。我把我尚未發表的論文拿給朋友們看時,我會説,請告訴我哪裏有錯誤。懷疑,不管懷疑的是傳統、習俗,還是懷疑謀求一己之私、迎合政治利益,都是探索和發現的開始。那些不想要懷疑,只想要相信、闡釋的人,不是學者而是監理人(curators):他們想要保護他們自己最珍視的東西。我理解爲什麽有人想這麽做,我也理解爲什麽這樣做符合國家利益,如今"國學"概念中高調宣傳的就是這些内容。但是,我也認爲這麽做貶低了我們這些學者,因爲它將民族國家認同置於學術方法之上。

不過,不要讓我陷入懶惰的中西學者二分法之中,二分法本身就是錯誤的。我還要承認,西方學者的工作目的往往也是顯見的。大家都知道,最好的中國學術是鋒利敏鋭、無所畏懼、甘坐冷板凳的。熟悉美國教授終身制的朋友也知道,很多論文都是作者爲了保住自己的教職而炮製出來的,很多年輕學者也覺得必須要滿足充斥着行話的特定意識形態的需要。對於如何在自己的大學中取得成功,中西學者其實都心知肚明。實際上,因爲學術體系和傳統的不同,從一開始起,就並没有什麽所謂的"西方漢學",我們或許只能在俄國、德國、法國的漢學傳統之間稍做區分。我的好朋友、德國慕尼黑大學的葉瀚(Hans van Ess)教授,敢於出版他那部論"古代中國的政治歷史書寫"的大著,此書長達830頁,腳註近2400條,轉譯中文時用的是韋氏拼音系統(Wade-Giles system)而不是漢語拼音,我們都會微笑而稱他的這本書"很德國",不僅僅是因爲這本書是用德語寫成的,意味着全世界只有極少數學者能夠閲讀此書。當我翻閲我自己1997年來的博士論文時,我也説這本書"很德國",我不會同意讓我的學生寫作這樣的論文,因爲這違背了美國評判年輕學者的各項標準。(在美國,只有來自歐洲的學者,例如我自己,寫作這樣的論文才能得到别人的諒解。)同樣,很多美國學者的論文,也不會幫助作者在歐洲獲得職位。總之,就像中國的年輕學者在覺得有必要局限在傳統敘事之内、懂得自己可以安全地忽略任何國外的方法和重大問題時所做的那樣,我們的寫作都要面對我們自己的學術共同體的期待,我們都要屈從於各種各樣的壓力,我們又都會得到相應的回報。

由於學術傳統不同,我們的研究對象也有所不同:在中國召開的關於早期中國出土文獻的會議上,只有兩個論題至關重要,一是思想史,一是文字學,没有什麼比討論一個未知的中國古文字更讓人興奮的了。聆聽德國學者(包括那些如今在美國任教的德國學者)的發言,你會發現他們關注的問題相當不同:手抄文獻的物質形態,不同的抄寫字體,句讀,修辭結構,文本的複合性,文本的多重來源(出於不同作者之手),書寫與口頭性的關係。而很多這類問題,對於研究早期中國的美國學者來説都是陌生的,他們主要關注的是思想史,或曰"哲學"。所以,我與我的朋友牛津大學的麥笛(Dirk Meyer)、蘇黎世大學的畢鶚(Wolfgang Behr)在合作編纂一本新的、着重强調語文學的《中國手抄文獻手册》時,我們主要倚重的是歐洲作者。而宇文所安(Stephen Owen)、孫康宜(Sun Kang-i)在編纂《劍橋中國文學史》時,他們旗下幾乎全都是在美國工作的學者(只有現代文學部分的兩小節例外)。今天,在德國,唯一的一位古典中國文學教授是楊治宜,她在北大獲得碩士學位,在普林斯頓獲得博士學位。所以,我們看到的是很多不同的"西方漢學",即便是在美國,不同的思想學派之間,其方法、路徑也相當不同。

《劍橋中國文學史》第一章是我撰寫的,這部書也讓我注意到了另一個與"國際漢學"有關的有趣話題。英文版出版三年之後的2013年,出版發行了中譯本,一年之内賣出了20000多部。我在綫閲讀了很多中文書評,也與此書編輯、北京三聯書店的馮金紅女士討論過中國讀者的接受問題。總的説來,這部書受到了熱情歡迎,儘管也有批評指出個别章節存在一些"硬傷"。但是,最有意思的批評,完全是别的東西:有中國同行抱怨説,這部書很遺憾地未能達到他們對一部真正新穎别緻的中國文學史的高期待!換句話説,我們這些美國學者太傳統了、太保守了,所以没有實現中國讀者的期待,他們希望能夠從一個全新的視角來看待中國文學傳統。情況比較複雜。首先,我很高興看到中國讀者心存這些期待,他們對我們的工作表現出了真正的興趣。但是其次,這種批評本身也是傳統的、保守的,因爲它沿襲的仍然是老一套的、錯誤的中西學術二分法。第三,這種批評也反映出一個有趣的誤解:其實,《劍橋中國文學史》的作者不是爲中國讀者寫作的,他們是爲西方讀者,包括那些不研究中國的讀者寫作的,其目的則是向這些讀者提供一種可信的、平衡的敘

述。我可不可以以一種更新穎的方式寫我的第一章？我可不可以把我自己那些激進得多的詮釋寫下來？當然可以。但是，我不是寫給專家看的，也不是寫給那些期待"不同"的中國專家看的。

這樣一來，我們也就面臨了一個基本問題：誰是"國際漢學"這一虛設領域的讀者？我們都在爲誰寫作？從我目前的發言來看，在座各位想必也知道答案了：無論是在中國還是在其他地方，我們都爲我們自己的讀者寫作。我們了解這些讀者，我們知道他們的期待，我們知道他們的前提預設，我們可以把我們的論述建立在一個知識、理論的共同標準之上。我在引用除了中國研究之外的其他學科那些有影響的著名西方學者時，我和我的讀者具有相同的立足點；援引歐美思想，只要用得審慎明智、切中肯綮，就會被視爲是有益的，能夠予人以啓發。就算有讀者不熟悉我所引用的某些著作，他們也會覺得自己應該熟悉這些作品，從而提高自己的水平。同樣，某些文化理論的運用也是如此：有些西方讀者可能並不完全知道這些理論，但這些理論已經被接受爲我們的人文傳統的一部分，所以也是應該知道的東西。正是在這樣一種相互期待、相互理解的穩固基礎上，我才得以開展我的工作；也正是在這些人文傳統的共同話語中，我才能夠向我的聽衆們言説。當我引用福柯(Michel Foucault)關於文學作者"在意義增殖中的節儉原則"(the principle of thrift in the proliferation of meaning)以表明文學作者的形象不是作爲文本的起源、而是具有文本闡釋的功能(福柯的"作者功能"author function)時，你可以不同意這種分析，但無論是觀點還是表達這一觀點的語言，對你來説都不是陌生的。但是，當我換用中文來表達時，就感覺相當陌生、晦澀，格格不入：這説明我的分析不是中國的，所以，在某些學者看來，也就無助於理解中國文學。

舉出這個例子，想要説明的問題很簡單：我們説的不是同一種語言，不是説我講英語你講中文，而是從更深的意義上説，我説的是一種不同的知識話語，這些話語在我的學術共同體中是共有的，但你的學術共同體卻還没有共享這些話語。這正是諸多西方漢學著作翻譯成中文時註定遭遇失敗的原因所在，尤其是更有意思的一些著作。我們能夠把字詞從一種語言翻譯爲另一種語言，但我們不能輕鬆地轉譯學術共同體及其知識傳統的知識慣例。所以，這些西方譯著讀起來像是糟糕的中文，不是因爲糟糕的翻譯或硬譯，而是

因爲源語言中那些明晰暢達的内容難免在目標語言中變得相當陌生。而且，不僅僅語言文字很糟糕，所表達的觀點也很糟糕，因爲這些觀點不是中國分析傳統的一部分，所以在很多人看來，這些觀點對於理解中國文學也是錯誤的、没有用的。有一次，我對我的中國朋友説，爲了寫作有關於中國古典作品的文章，我需要一個新的詞彙表，但目前在中文中還没有這樣的一個詞彙表。我的朋友生氣了，他説，完全可以用現有的中文詞彙來討論中國古典作品嘛。好吧，是的，但我的重點不在這裏。要知道，新詞一直源源不斷地創造出來，所有語言都是如此，例如，我不認爲1980年前的中文中有“文本”一詞。

所以，讓我説得更清楚一些吧：當我寫作與中國有關的文章時，我不是爲中國讀者而寫的，我也不是局限在中國的學術傳統中寫作的，結果，難以避免的是，我的中文論著看起來很異類。我是爲西方讀者寫作的。説白了，説英語、説中文時，我的言説非常不同，以至於我甚至不能説同樣的事情，要不然聽起來會非常怪異。原因不外乎過去幾十年間，中西漢學研究不是走得更近，而是漸行漸遠。

那麽，誰是我的讀者呢？首先，是我的西方漢學同行，不管他們是不是同意我的觀點。但可能更重要的是，我是在對其他人文領域的同事言説。我在東亞研究系做系主任，該系的研究重心是中國、日本、朝鮮的歷史、文學、語言。歐洲、北美也有類似院系。東亞研究系不是存在於真空中，它是大學的一部分，我們必須要向其他領域的同事、要向我們的行政部門解釋我們工作的意義。爲了在北美大學中佔有一席之地，漢學，亦即前現代中國的語文學、歷史學研究，必須能夠與周邊的人文學科連接在一起，我們必須要解釋爲什麽古典中國值得研究。事實上，我們必須能夠説相同的知識語言、方法論語言，我們必須通過比較來發現中國與其他古代文明之間的異同。否則，我們就無話可説，我們就要面臨自我邊緣化的重大危機。在西方，很難論證説漢學這一不能在整體上融入人文學科的領域何以能夠繼續存在。很簡單，在學術全球化的世界中，在全球化的學術機構中，漢學不應因其本身而存在，漢學研究不能像一個獨立王國，只以自己的術語、自己的方法論展開研究。成爲21世紀的漢學家，意味着能夠使中國研究與其他人文學科形成對話。做不到這一點，我們的領域就難以生存，事實上，這一領域並没有存活於世的理由。

當我以中文展示我的工作時,爲什麽我不能説同樣的知識語言呢? 這裏,恐怕我不得不指出一個簡單的事實:不幸的是,在中國,海外漢學的接受相當有限,即便翻譯成中文也是如此(《劍橋中國文學史》是一大例外)。不是漢學的各個子領域都這樣,但毫無疑問,我從事的領域就是如此。非中國的方法没有得到認真討論,重要的西方刊物和書籍既不易得,也没有被廣泛閲讀。當然,我理解,在中國,爲了在學術生涯中嶄露頭角,一方面,年輕學者不必關注海外漢學以獲得職位和晉升;另一方面,具有海外經歷、在權威西方刊物上發表論文,又能獲得相應的回報。不幸的是,這二者缺一不可。每天都有中國年輕學者提出申請,想來北美大學做訪問學者,卻又不了解我們這邊的工作,這樣的申請通常都會立即遭到拒絶。如果中國年輕學者想要在《通報》上發表論文,這是自1890年以來西方首屈一指的漢學刊物,卻又對西方學術知之甚少,那麽,他的論文也不會被接受。(我可以告訴你們,我正是這份刊物的三名主編之一。)

我認爲,從長遠來看,這對於我們所有人來説都是一種傷害。如果想要推動、加强我們的領域,我們就該齊心協力,我們就該發展一種真正的國際漢學,在這一領域中,我們大家相聚一堂,我們説共同的語言。在我看來,這一領域不能只是成爲中國研究的中國版,因爲這不能與全球人文學科連接在一起。當然,如果只是因爲中國是一個大國,有數不清的大學院校,就像地球上的其他國家一樣看重自己的光榮歷史,中國版的中國研究也能在中國繼續有所作爲。但是,爲了加入全球人文學科,中國漢學就不能只是服務於中國文化認同這一目的,就不能只是堅持自己的方法論;它必須批判性地融入世界,本質上必須具備比較的視野,還必須將方法置於認同之上。

幾年前,我在香港參加一個會議時談到早期中國文本研究的方法論問題,有學者説:"方法! 什麽方法! 我們不用談方法,我們做研究就好了!"這是一種誤解:不管有没有意識到,其實每個人都有方法。説"我們不用方法",這本身就是一種方法。拒絶對自己的方法進行理論反思,意味着成爲該方法的囚徒。我還聽到過其他一些説法,例如,完全可以用中國自己的術語研究中國,不需要外國的方法、理論,不需要比較視野,一些問題在中國没有相關性,等等。但是,這裏,我們面臨了一個困境:反對上述這一切,意味着古代中

國文明完全是一個例外，不能與其他古代文明進行相互比較。這種看法不僅是植根於粗糙的意識形態的，還意味着我們這些中國研究的學者不能從其他研究領域的同事身上學到任何東西，而這並不符合漢學的整個歷史。我們總是運用非中國的概念來思考中國，其中的很多概念（例如，民間文學、宗教學，還有近年來的文本概念）在中國和海外學術中都已獲得了穩固地位。不管是直接還是間接，我們都從其他文明的研究中吸收了大量的術語和觀念。不過，最重要的問題還不在這裏。如果中國的確非常例外，其他前現代文明研究所通用的那些方法、理論，對於研究中國的歷史、語言、文學、哲學、宗教、藝術等等毫無用處，那麽，反過來也一樣，研究中國的方法只對中國研究有用，對研究其他文明沒用，所以不管我們在中國研究中發現了什麽，都與人文學科的其他領域沒有任何關係，不會産生任何影響。但，真的可以這樣嗎？

我認爲，上述看法顯然是自己拆自己的臺，受民族主義情緒驅動的中國漢學研究也是如此。它的相關性止步於國界。中國漢學越是變得以自我爲中心，就越會促使海外漢學與中國學術相剥離，因爲在遍佈全球的學術機構和學術共同體中，我們必須能夠富有成效地與其他領域的同事進行交流。我們也需要其他領域激發我們的思考，刺激我們提出我們自己所不能發現的新問題。

只要檢視一下今天歐洲各國文學的研究工作，我們立即就會發現，這些民族國家文學的各個領域都有一個理論和批評方法的共同基礎。法國的文學理論和哲學，對於研究德國文學是有用的，反過來也一樣。沒有人説福柯只能用於法國文學，雅各布森（Roman Jakobson）只能用於俄羅斯文學，翁貝托·艾柯（Umberto Eco）只能用於意大利文學，伍爾夫綱·伊瑟爾（Wolfgang Iser）只能用於德國文學。任何一個歐洲人，都會覺得這種想法簡直是瘋了。民族國家文學沒有哪一個領域，是由學者或各民族國家的監理人所掌控的。各個領域都是人文社會科學學習、探索的共同努力的一部分。每個民族國家的學術傳統都有自己的哲學、批判性思維的寶藏，這些寶藏全都開放，任人取用。但是，身爲漢學家，我無法回避這樣一個顯而易見的事實：在中國之外，沒有任何人用中國哲學、中國的批判性思維來解釋非中文的作品。在富饒的中國文學傳統中——這是世界上最古老、最龐大的文學傳統之一——卻沒有

產生出任何一種闡釋理論能在中國之外獲得相關性。

毫無疑問,原因不止一個。從我個人的經驗來看,可以説西方文學研究者過於自滿自足,他們滿足於自己的思考。但今天,西方大學的知識氣候也發生了劇烈變化:如果説數十年來漢學家曾遭受其他領域的同事的忽視,那麼現在,我們越來越多地受到邀請,他們希望我們把我們的視野帶入人文學科。我們的同事渴望了解中國,關於中國的知識有助於他們自己做比較的思考和研究。我强烈感覺到這是我們的機遇。中國傳統可以提供這麼多的東西!我們怎麼可以在談論歐洲小説時不提《紅樓夢》呢?我們怎麼可以在談論世界詩歌時不提唐詩呢?面對那些非常基本的中國思想時,西方理論家、哲學家可以斬獲些什麼呢?爲什麼還可以容忍一個受過教育的西方人没有讀過《論語》呢?

正是在這裏,我看到了今天漢學家們身上最重要的任務。除了做好我們的研究之外,我們還應該學會如何將中國文化解釋給其他文化。當然,只有國際漢學才能做到這一點。這樣的一種漢學,説的是學術共同語,共享的是全球人文學科的觀念。甚至在我們想要彰顯中國的獨特之處時,我們也必須先要理解中國之外的世界,否則,我們如何知道中國是獨特的呢?回到馬克斯·繆勒,他説:"只懂一門宗教,説明不懂任何宗教。"如果我們的目標只是對我們自己説中國如何偉大,那麼,或許,我們得到的只是一個自滿自足的民族國家的中國漢學。但這不能成爲我們的目標。我們的希望,我們的責任,是將中國人文學科的寶藏帶給世界。事實上,舍此一途,漢學不能生存,不能活在西方,最終,甚至也不能活在中國。只有真正的國際漢學,才能在全球人文學科中站穩腳跟,就像早已真正國際化的英國、法國、俄羅斯、德國的歷史文學研究一樣。真正的國際漢學,對我們大家都提出了很高的要求,這些要求包括及時跟進彼此的研究工作,能夠不藉助翻譯直接閲讀彼此的研究論著,包括彼此之間的批評和自我批評。如果哪天終於成功了,研究德國文學的學者就會轉而加入我們的唐詩研究,以便更好地理解歌德;研究死海古卷的學者就會轉入我們的中國出土文獻研究,以便完善他研究古代聖經抄本的方法。這些都不會一蹴而就,但是如果我們想要實現這一切,那麼,現在就是開始的最好時期。在我個人的漢學之路上,我覺得,我才邁出了我的第一步。

(劉倩 譯)

我的漢學之路

白樂桑(Joël Bellassen)

幾十年以來我經常被問及“爲什麼學習漢語”,而我找到的答案是:“我學習漢語就是爲了有一天,人們問我,您爲什麼學習漢語。”①

有的人追求相近、熟悉,傾向於走向熟路,也有人一直追求踏上陌生的、别人没走過的陸地,向往發現疏遠的境界、新的視野。西方漢學家和漢語學習者當中是否第二類的比例較高呢? 筆者在這個問題上給予肯定的回答。對第二類人來説,没有那種想要與旁人不同的挑戰心理,没有想要看看不同世界的好奇心,那麽路邊擷取到的果實就不會太多,景色也會稀鬆平常。

偶然中有必然,而必然中個人的内在特徵起决定性的作用。我出生在法國邊緣地區,即阿爾及利亞(當時是法國殖民地),父親教過外語,酷愛音樂,業餘組織樂隊演出並擔任業餘指揮。從出生時起,我就生活在音樂和歌曲較爲豐富的世界裏,也許使我對聲音特别敏感,培養了較好的聽覺識别能力,後來接觸漢語四聲,從來没有覺得難。

我學漢語的上世紀70年代初,在距離中國遥遠的法國和歐洲,人們很難看到漢語能給一個人帶來任何就業機會,我選擇學漢語的道路的確看起來有些奇怪。其實,瞭解到中國好幾個世紀以來在法國的形象和本人的個人特徵

作者單位:法國巴黎東方語言文化學院中文系

① 白樂桑,《再見了,中國——我的“七零”印記》,北京:東方出版社,2007;《中國——我的“七零”印記》,鄭州:大象出版社,2013。

之後，就會覺得這是一個自然而然的選擇。中國是一個古國，中法都是古國，并且注重文字史料的記載和文化的傳承，法國人向來對古國抱有深深的敬意。我就讀的巴黎第八大學是法國"五月風暴"之後建立的，如我後來留學的北京大學一樣，極富創新精神。當時，該校要求學生修第二專業，我當時已經主修哲學，可是還没認識到好幾個世紀以來法國漢學歷史上同時對哲學和漢語感興趣的格外地多。快上哲學二年級時，起初選擇了西班牙語作爲副專業，但是學了三個星期以後，覺得那種語言太普通也太簡單。我想到了經常看到的該校中文系門上的幾個方塊字，於是，就想學中文。結果，很快就入了迷了。我當初能很快地成爲中文迷、中國迷，起了决定性作用的，毫無疑問是漢字。

當西方人踏上中國土地，最吸引他注意的東西，和中華烹飪一樣最具中國民族認同性的東西以及讓西方人覺得中國神秘的根源都歸結於漢字"[①]。自從開始接觸漢語時，我意識到漢字除了有書面交際功能以外，還有其他文字所没有的功能：中國文字還有審美功能，最突出的表現在於書法。另外，像原始時期的文字一樣，漢字還保留着魔力功能，如"福"、"壽"、"囍"等字。

看到漢字，就被吸引了，有揮之不去的情懷，激發挑戰感。記得很清楚的是1970年年初，我剛學過頭幾個漢字馬上就傳播給我周圍的朋友。這算是我最早開始"傳教"，開始推廣中文。那時，當我從一份中文報紙上找到剛剛學到的幾個漢字時有多麽興奮，當時在巴黎錯過了地鐵站是常有的事。在我法國朋友圈裏，我的綽號叫"中國人"……

1973年，讀完哲學和漢語快畢業的時候，終於迎來了我一生中最難忘的時刻：中國在"文革"後期恢復了文化交流。追求疏遠的我，學了月球語言，即不能去的地方的語言的我，終於在1973年11月19日23時作爲30個法國留學生中的一員抵達北京，北京語言學院和北京大學先後成爲我瞭解中國的直接窗口。

1975年，我結束在華留學生活，回到法國，就立即到中學和大學教中文，當時，我25歲。1978年，參加全國師資會考並順利過關，成爲專職中文教師，

① 白樂桑，《漢字街頭》，《對外傳播》2010年1期。

同時獲得博士學位。在此後的13年間,我專注法國中等教育中的漢語教學工作,並在1984年參與創立法國漢語教師協會,出任該學會秘書長,1987年出任該協會的會長。隨後,就任巴黎第七大學中文系副教授,使我將漢語教學的重點轉到法國高等教育領域。1997年,獲得了第一個以漢語教學法爲學術領域的博士生導師資格證書。隨後,1998年出任法國教育部兼職漢語總督學,2000年就任巴黎東方語言文化學院中文系教授,2006年出任法國教育部第一任專職漢語總督學。

本人的學術生涯基本上與後來被稱爲"字本位"[①]的教學路子分不開。這一教學路子是基於遵守漢語的内在規律而産生的,它的誕生與我1984年至1985年在法國國家教育學研究院研發的SMIC (Seuil Minimum Indispensable de Caractères,最低限的漢字門檻)有着直接關係。1984年,法國國家教育學研究院成立了漢語教學小組,每周專門爲此預留了兩個小時的研討時間。當時,該研究院聘請兩名漢語教師成立了漢語教學研究小組,我爲其中之一。我們認爲當時漢語教學面臨的最大問題是漢語高考筆試部分的閲讀理解詞彙無法確定哪一些要給法文翻譯、哪一些不要給。本着字帶詞和字詞兼顧的原則,我們按照字頻和字的構詞能力制定了"400字最低限的漢字門檻"。法國高考中文考試如果短文中有越過了這四百字,則要麽給出法語翻譯,要麽給出用這四百字所做的注釋。由此,臺階式的進度、"漢字門檻"路子,或後來被稱爲法式"字本位"誕生了。隨後,我按照不同的漢語水平等級又制定了更高的"漢字門檻"(漢語第一外語的805字門檻、第二外語的505字門檻、第三外語405字門檻、中文國際班的1555字門檻),但"400字最低限的漢字門檻"作爲"第一個漢字門檻"具有劃時代的意義。我主編的《漢語語言文字啓蒙》(與張朋朋合作,下文簡稱《啓蒙》)就是以此爲基礎的,1989年年底在巴黎出版。可以説,它是法式"字本位"的起點。我所説的"字本位"其實是在漢語初級階段既在用詞也在用字兩方面分别遵守經濟原則(省力原則)。我認爲如果從《千字文》説起,南朝周興嗣的偉大之處在於:一本千字不重復的《千字

---

① 南京大學碩士生史億莎的碩士論文《試論白樂桑的法式字本位教學法》(2012)系統地介紹分析了筆者教學法的路子。作爲她的導師,我接受過她的采訪。此文參考史億莎所記録和整理的采訪内容,特此感謝她。

文》意識到了漢語閱讀的關口，並找出了相關的學習策略。即使現代漢語和文言文有所不同，漢語第二語言教學的根本問題在於語言教學單位有兩個(字/語素和詞)而不止一個(詞)，換句話説，是詞帶字還是字帶詞？識字要分散還是或多或少地集中？是經濟原則只用在詞上還是也用在字上？

任何一個學科的教學論應該以該學科的特性爲起點：漢字是表意文字，漢語是語素突出的語言，以單個漢字爲基礎，可以層層構詞，這是《啓蒙》的基本綫索。《啓蒙》的問世掀起了漢語第二語言教學論最大的一場學術辯論。第一篇主題文章是1994年北京語言大學的劉社會教授在《世界漢語教學》上發表的《評介〈漢語語言文字啓蒙〉》。劉社會提出《啓蒙》是采用"字本位"原則編寫的教材，具有針對性與實用性，並將"漢語教學與文化教學結合起來了"[①]。之後，王若江教授分别於2000年在《世界漢語教學》上發表《由法國"字本位"漢語教材引發的思考》，2004年在《漢語學習》上發表《對法國漢語教材的再認識》。前者以《啓蒙》爲研究對象，評述了出現在漢語教材裏的不同本位，着重對比了《啓蒙》與其他漢語教材的字詞比例，再次强調了由字出發，在字的基礎上擴詞的經濟原則。王若江的研究結果表明：《基礎漢語課本》1、2册(外文出版社，1980)字489—詞534，字詞比例：1:1.09；《漢語初級口語》(北京大學出版社，1997)字600—詞732，字詞比例：1: 1.22；與《等級大綱》以及國内漢語教材相比較，法國白樂桑的"字本位"教材《漢語語言文字啓蒙》則有明顯差别：字400—詞1586，字詞比例1:3.97。從以上比例數字可以看出，以"詞"爲教學出發點，"字"則處於從屬的地位，漢字的利用率便很低，也就是説爲了詞的常用性，就不能太考慮學習漢字的數量問題。相反，如果以"字"爲教學起點，就會注重字的復現率和積極的構詞能力，字詞比自然比較高。

我在1996年發表的一篇文章説："目前對外漢語教學面臨着危機……大部分教材没有抓住漢語教學中最根本的問題(即怎樣處理'字'這一語言—教學單位)……確切地説，無論在語言學和教學理論方面，還是在教材的編寫原則和課程設置方面，不承認中國文字的特殊性以及不正確處理中國文字和語

① 劉社會，《評介〈漢語語言文字啓蒙〉》，《世界漢語教學》1994年4期。

言所特有的關係，正是漢語教學危機的根源。”[①]這一番言論徹底引發了對外漢語教學界的“字本位”與“詞本位”之争。上海外國語大學(周上之教授和潘文國教授爲組織者)舉辦了兩届以“字本位”爲議題的國際會議[②]，甚至漢語語言學泰斗陸儉明教授最近幾年也發表了他關於“字本位”的觀點[③]。

漢語的開發性功能

也許是因爲學過哲學，我一直關注的不僅僅是漢語語言與教學，還關注諸如心理教育學、腦神經科學等衆多學科。我認爲外語教學除了“交流”和“文化”兩大目標之外，還應有“開發性的功能”。正好因爲漢語是一門疏遠語言，所以可以利用漢語的疏遠性來開發西方語言在西方人的大腦中所無法企及的東西。

法國20世紀的教育家德拉加朗德里(Antoine de La Garanderie)在心理教育學方面的成果對我影響很大。他曾以精英學生爲研究對象，分析他們成功的原因，得出的結論是這些精英學生都對他們的思維傾向有自覺的認識，即“視覺傾向、聽覺傾向或運動覺傾向”[④]。我由此得到的啓發是在對漢字的處理上，要綜合考慮這三種思維傾向。對於有視覺傾向的學生，漢字原形溯源能幫助他們記憶漢字；對於有聽覺傾向的學生，爲漢字各部件命名，能幫助他們記憶漢字；對於有運動覺傾向的學生，演示漢字的筆畫筆順，以及筆畫的運行方向，能幫助他們記憶漢字。

其次是腦神經科學。美國著名神經生理學家羅杰·斯佩里(Roger Wolcott Sperry)提出了大腦左右半球的不同分工。左腦主要負責分析、推理、語言等，而右腦則主要負責想象、圖片處理、音樂節奏等。當時我讀過一篇文章，表明大部分科目都激發左腦，而右腦則有待進一步地開發。當我們學習

---

① 白樂桑，《漢語教材中的文、語領土之争：是合併，還是自主，抑或分離?》，《世界漢語教學》1996年4期。

② 2009年和2013年舉辦的漢語獨特性理論與教學研究國際學術研討會。

③ 陸儉明，《我對“字本位”的基本觀點》，《語言科學》，2011年5期(總第52期)。

④ De la Garanderie, A. *Tous les enfants peuvent réussir*, Paris: Centurion, 1998.

西方語言時,由於其文字的高度“透明性”①,因此主要是我們的左腦在處理所學信息。與此相反的是,當西方人初學漢語時,由於要接觸富有視覺信息的“漢字”和與旋律相似的漢語聲調,因此在學習過程中必然會要調動他們的右腦。另外,斯特魯普(Stroop)效應在中國人身上體現得更爲明顯。跟西方人比起來,在這一實驗上,中國人的反應似乎是最慢的。原因在於,西方人看到文字時先分析語音,通過分析語音來獲得語義,可以説,語義的獲得是間接的;而中國人看到漢字時,將其作爲一個整體圖像,瞬間直接獲得字義,就像是拍照一樣。因此,字義對於判斷顔色的干擾也就大大增强了。這也從反面證明了漢字强大的表意功能,語義是其核心。另一個是我本人自身的例子。很偶然的一次機會,我和我的一名中國學生同在電腦前共同校對一篇中文文章。我們使用的是拼音輸入法。當輸入一個詞的拼音之後,中國學生很快就能鎖定目標詞,而我的平均速度要比他慢一秒左右,而對這些詞的認知程度,兩人應該不相上下。我對這些詞的瞭解程度可能還更深。出現這種結果的原因在於,由於漢字的關係,中國人傾向於視覺記憶,其圖像處理能力强於西方人。這一系列的研究成果使得我理性地認識到大腦在面對漢語時的運行機制較爲特殊,因此我才會在1987年開始實施兒童智力啓蒙實驗,並在此後的教學中强調聽覺上的“聽説”與視覺上的“讀寫”分步走。

這一面向巴黎市中心的幼兒園高班和小學一年級學生的教學以中文中最“疏遠”的要素(漢字和聲調)作實驗。至於漢字,我經過這個實驗所得到的結論是教西方兒童漢字在“語”和“文”斷然分開的基礎上是可行的:在教兒童學會説“你好”、“再見”、“謝謝”的同時,叫他們會書寫“木、林、森、本、末”等字。

至於聲調,我一直認爲對西方學生而言,困難的並非是漢字,而是四聲。對於四聲的習得我是持悲觀態度的。除了天賦异禀或者從小生活在音樂環境中因而練就了很好的辨音能力的人,其他人很難習得標準的四聲。鑒於此實驗的受試對象年齡都很小,因此我做了以下兩個嘗試。

第一是在訓練四聲時,將實質性的、具體的、視覺性的參照物呈現在學生

① 我認爲西方語言具有高度“透明性”,因爲我們看到拼音文字,能知曉其發音。

面前。因此,在課堂上,我選擇了以下四件物品:書、瓶、筆、報。它們都是常見物品,使用頻率高,且分别代表陰平、陽平、上聲、去聲四個聲調。學生們在進行聲調辨别練習以及聲調發音練習的時候,這四件物品就成了相應聲調的參照物。

第二是將四聲與四種不同的顔色對應,讓學生通過顔色産生聯想而發出準確的聲調。這一方法並不基於學界對四聲發聲規則的生理和心理研究,也没有倚仗任何有關顔色的科學研究,而只是一種假説,假定四聲與顔色有一定的對應關係。通過調查問卷的形式,我調查了大量學漢語的中學生和大學生,在統計了問卷的結果之後,發現四聲在法國人心中果然有分别對應的顔色: 陰平 = 藍色,陽平 = 黄色,上聲 = 黑色,去聲 = 紅色。

把精力投入到以字爲起點的教材編寫

教材是教學論和教學法的集中體現。我所編的教材,字和語素本位的教學理念貫穿始終。而中國的漢語教材則是詞本位一統天下。"不識廬山真面目,只緣身在此山中"。任何學科的教學論的本質在於尊重該學科的特性和内在規律。以下將分别介紹我主編的《漢語語言文字啓蒙》《説詞解字》《通用漢語》《滚雪球學漢語》《漢字的表意王國》,通過這些教材,我們可以更清晰地看到法式"字本位"的特點。

《漢語語言文字啓蒙》

我第一部漢語教材是1989年與張朋朋先生合作的《漢語語言文字啓蒙》第一册。第二册於1991年完成。第一册後來被稱爲"《字》教材",因爲這是一本典型的法式"字本位"教材,其封面正中間就印有一個顯眼的"字"。從1989年問世到現在,第一册的總銷售量已突破14萬册,不包括後來中國華語教學出版社出版的英文版。其核心觀點是承認漢語教學中存在字和詞兩個教學單位,但是優先考慮字:首先是根據字頻和字的構詞能力選字,並在字的基礎之上層層構詞;其次是强化漢字教學。

《啓蒙》的第一册以1984年法國國家教育學研究院所確立的400字常用漢字表爲基礎,在此之上構詞1586個。"字和詞的比例是1:3.97,遠遠高於其他

漢語教材的字詞比例。"[1]這也是我經常强調的經濟原則在漢語教學中的運用。教材的開篇便介紹了漢字的筆畫和書寫規則。隨後附有兩個可以稱之爲法式"字本位"的"本原表"[2]:一是漢字偏旁表,共列舉了92個偏旁(第二版有所改動,偏旁增至104個),並逐一加法語注釋;二是400字漢字表(第二版新增了"網"字)。教材共設四個單元,除第一單元作爲第一個臺階單元只有兩課之外,其他三個單元每單元六課。每課體例如下:

課文:對話;根據對話改編的短文;短文手寫體形式

詞表:按照詞性分類排列,並給出拼音和法語注釋

字表1:爲每個生字(語素)釋義注音、作法語注釋,並和已學的字搭配組詞

字表2:跟隨式書寫筆順,用箭頭表明筆畫書寫方向;拆分漢字部件,用法語給每一個部件命名;文字溯源,標明古字體;繁體字

語法:用法語解釋重點句型與詞的用法

操練:第一版是替换練習,第二版是看圖説話

文化:介紹與對話相關的中國文化

此外,每三課之後,有一篇小短文,稱爲"滚雪球",因爲小短文就是根據已學的字來編寫的,是由字擴詞再組句成章。這跟漢語本體研究的"字本位"理論是一致的。值得注意的另一點是,每一課都有兩張字表。字表1是生字展現,包括拼音、字義以及組詞(第二版與時俱進,新增了"打的"等詞);字表2被命名爲"記憶術",顧名思義,是從學習者的角度出發,爲方便學生記憶而專門設計的。主要有以下兩個手段,第一是將生字拆分爲不同的部件,給每一個部件命名。這與先前的兒童智力啓蒙實驗所使用的方法是一樣的。這樣做的好處還在於使學生養成良好的漢字學習習慣:當看到一個生字時,學生首先會找哪個部件是已學過的;其次是看這個部件還在哪個字裏出現過。第二是爲生字溯源,給出其原始形式,幫助學生理解。

《字》教材的第二册是第一册的延續和擴展。正文之前依然附有兩張表:一是900字漢字表,它是在全部吸收了第一册400字的基礎上,又新增了500

① 王若江,《由法國"字本位"漢語教材引發的思考》,《世界漢語教學》2000年3期。

② 王若江,《由法國"字本位"漢語教材引發的思考》。

字，在此基礎之上構詞4242個，字詞比例爲1:4.71；二是漢字偏旁表，共列舉了194個常用偏旁。教材共25課，體例如下：

課文：敘述體或對話體，内容以古典題材爲主，包括成語故事、哲學故事、文字、古詩等

詞表1：詞彙不再按詞性分類排列，而按照出現的先後順序排列，依然給出拼音和法語注釋

詞表2：詞彙運用，用已學的詞給每個生詞造句；同時在這一部分展現重點句型或重點詞的用法

字表：拼音，法語注釋，生字擴詞，漢字部件拆分及部件的法語注釋，古字體及其法語注釋

單句：用已學字和詞來解釋新詞或爲新詞造句

會話：一問一答式的多組對話

文化：每五課之後有一次文化介紹

《啓蒙》第二册每課都有的"單句"和"會話"環節也稱爲"滚雪球"，其基本原則與第一册的"滚雪球"是一樣的。不同點在於，第一册的"滚雪球"是由字擴詞再組句成章，而第二册的"滚雪球""單句"環節是用已學的字和詞來解釋新詞或給新詞造句，其中解釋新詞的情况占絶大多數。如第十課《走馬觀花》一共列舉了27個單句，其中有23個是這種情況。這一方法後來在《説字解詞》一書中得到了集中體現。"會話"環節主要是通過一問一答式的對話來鍛煉交際能力。除此之外，該教材還有兩個突出的特點：一是注重知識的傳播，從課文内容來看，它以古典題材爲主，通過成語故事、哲學故事、古詩等來介紹中國文化；部分現代題材，如"以聽覺爲主還是以視覺爲主"、"漢字"等也旨在向學習者介紹漢語漢字的特性。二是淡化語法，該教材没有專門的語法講解環節，所有的語法點均在詞表2中列出，没有解釋，只有例句。

這一套教材分别圍繞"400字漢字表"和"900字漢字表"展開。兩個字表的可信度值得關注。以下分别是兩字表與《漢字等級大綱》的比較：

A. "400字表"與《漢字等級大綱》比較

《大綱》等級	甲	乙	丙	丁
"400字表"	374	24	1	1
百分比(%)	93.5	6	0.25	0.25

B. "900字表"與《漢字等級大綱》比較

《大纲》等级	甲	乙	丙	丁
"900字表"	667	213	13	7
百分比(%)	74.11	23.67	1.44	0.78

可以看出,兩個字表的選字是科學可信的。"400字表"裏有超過90%的字屬於甲級字,"900字表"裏絶大多數都是甲級字,甲級字和乙級字加起來超過了總數的99%,而這兩個字表的確立均在《漢字等級大綱》發佈以前。選字通常是"字本位"的第一道工序,隨後便是在字的基礎之上組詞。我們可以發現,這兩册教材生字表中的每個字的構詞能力都很强,所構詞也均爲初級水平的詞彙。可以説,字本位采取由字到詞的步驟,既顧及了漢字教學,同時又提高了詞彙教學的效率,從而使整個語言教學變得高效。

《説字解詞》

《説字解詞》於2002年出版(副主編爲南開大學崔建新教授,特約撰稿人劉嘉陵老師)。"這本書是一本邊緣書,既是教材,也是工具書;既是以直接教學法爲原則的口語教材,也是借用詞典形式的工具書;既着眼於'語',也離不開'文'。"[①]

《説字解詞》之所以可以被看作是一本工具書,原因在於它"按照字頻選取了900個漢字,由此組成了7000個詞語"[②],並按照漢語拼音字母排列。它直接用漢語解釋漢語,體現的是直接教學法。吕必松先生在爲此書所作的序中提到:"在第二語言教學中,我們不贊成完全排斥學生的母語或媒介語,但

① 白樂桑、崔建新編,《説字解詞》,北京:北京大學出版社,2002。

② 胡雙寶,《識字與口語並重的漢語教材——評白樂桑主編〈説字解詞〉》,《漢字文化》2002年4期。

是希望把學生的母語或媒介語的使用降到最低限度。不完全排斥母語或媒介語,是爲了不影響學生對目的語的理解,盡可能少用母語或媒介語,是爲了幫助學生盡快學會用目的語思維。盡可能少用母語或媒介語,就意味着要用目的語解釋目的語。通常感到棘手的是,不容易用學生學過的詞語解釋新的詞語。白樂桑和崔建新等編著的《説字解詞》給我們提供了很好的範例。該書的目的是迅速提高學生的口頭表達能力,辦法是對同一個詞語分三種程度用漢語進行解釋。"[①]這三種程度分别是200字、400字和900字。例如:

城市 chéngshì

200字級——有很多人、很多家、很多車的大地方。

400字級——市民住的地方。這是一個地區,裏面有很多從事工商、文化等工作的人口,有成片的高樓,又平又長的馬路,一個連一個的商店 ,它常常是這一地帶很多方面的中心。

900字級——以工商業爲主或政治、經濟、文化的中心地區。區别於"鄉下" 的地方。

這種對詞語的解釋不求全面和精確,但求實用。"我們説它實用,是指對同一個詞語分階段直接用漢語進行解釋,不但可以加快培養學生用目的語思維的能力,而且可以有計劃地引導學生復習學過的詞語。通過分階段復習,學生掌握的詞語會像滚雪球那樣越積越多。采用這種方法,還可以激發學生的成就感和自信心。"[②]

外語學習是一個循序漸進的過程。《説字解詞》分程度解釋詞語的方法,既能達到"温故"的目的,又有利於學習者"知新"。它有助於迅速提高學生的口頭表達能力。因此,筆者主張的"字本位"雖然重視字,但是同時,也没有忽視和削弱詞的地位。相反,通過重視字這一基本單位,詞和句的生成也變得更加自然和順暢了。

《通用漢語》

我與安其然(Arnaud Arslangul)合編的漢語工具書《通用漢語》(*Le*

---

① 吕必松,《説字解詞》序,見白樂桑、崔建新主編,《説字解詞》。

② 吕必松,《説字解詞》序,見白樂桑、崔建新主編,《説字解詞》。

chinois pour tous)於2010年6月出版。此工具書屬於Hatier出版社的Bescherelle系列叢書之一,這一叢書中有關法語語法的書幾乎是法國每家每户都有的,所以漢語能入這一叢書標誌着漢語在法國所達到的地位。

本書分爲漢字偏旁、語法、詞彙、重點詞解析四個部分。其中前面兩個部分由我執筆。漢字偏旁部分主要介紹了125個常用偏旁。每一個偏旁都是意義(語義功能)、聲音(語音功能)或形體(圖形功能)的載體。漢字偏旁部分旨在明晰每一個部件的功能、書寫規則以及其在漢字中的位置。這種從音、形、義三個維度來處理偏旁的方法,是法式"字本位"對字的進一步處理,它能大大地增强學習者對漢字的理解和記憶。依照慣例,我給出了125個常用漢字偏旁表,並逐一爲其命名。進入正文部分,則給每個偏旁注以詳細的法語解釋和例子。解釋和例子中出現該偏旁時均用紅色突出。部分偏旁講解完了之後,還配有一個小測試作爲操練。

漢字偏旁部件對於漢語學習的必要性和重要性,是"字本位"思想的又一次體現。

《滾雪球學漢語》

《滾雪球學漢語》是本人與曾在香港中文大學及法國巴黎第七大學任教的劉嘉陵老師於2011年新編的漢語閱讀教材。此教材分爲初級和中級兩册。初級以500字漢字門檻爲基礎,適用於漢語水平爲A1至A2的學生;中級以900字漢字門檻爲基礎,適用於漢語水平爲B1至B2的學生。在此,需要提出的一點是,我近年來的目標是將漢語真正地納入歐洲語言共同參考框架内,因此我制定了與其能力要求相匹配的漢字門檻,以及詞語門檻:

等級	漢字量(約爲)	詞彙量(約爲)
C2	3000以上	
C1	2200	
B2	1500	5000以上
B1	800	2500
A2	500	1200
A1	250	500

這一標準與新HSK所制定的標準有較大的出入，這也是值得我們思考的地方。"滚雪球學漢語"最早見於《啓蒙》。作爲一本閱讀教材，《滚雪球學漢語》裏的課文嚴格按照漢字門檻裏所列出的漢字來編寫，因此學生面對的全部都是已學字，這才是對閱讀理解能力的真正訓練。在通常情况下，不管是學習哪門外語，閱讀理解最終都有淪爲查字典練習之嫌，對於這一點，我們每個人都深有體會。

"滚雪球"的學習策略倚仗的是以下三個基礎：嚴格控制字數後所挑選的高頻詞，經濟原則在教學中的運用以及漢語的内在邏輯。其目標是在激發學生被動理解能力的同時，還培養他們的主動表達能力。漢字門檻裏的字以及在字的基礎上所組成的詞系統性、重復性地出現在學生面前，能讓他們最大程度地習得漢字與詞，並取得學習上的質的飛躍。

《滚雪球學漢語》除了嚴格控制字與詞之外，還從有利於口語表達的角度出發限制了文章的長度。用有限的字能編寫出無限多的文章。同樣，只要掌握有限的漢字，便能理解盡可能多的文章。這對學習者來説無疑是一種巨大的鼓舞，有利於他們信心的構建。此教材跟普通的閱讀教材的不同點還在於：它處在知識的輸入與輸出的十字路口，連接了漢語的學習與操練。每一課都包括課文、詞彙表、擴展與練習四個部分。擴展部分是指由生字擴展生詞，再由生詞擴展短語、句型結構或句子，原來的生字和生詞用紅色字體，所擴展的部分用"★"和"◆"兩種方式標記。其中標有"★"號的是爲提醒學習者注意掌握詞義，標有"◆"號則是提醒學習者注意掌握字義。如中級第一課的生詞"失業"有如下擴展：

★ 他失業了 tā shīyè le；失業人口 shīyè rénkǒu

◆ 丢失 diūshī；失去 shīqù

◆ 工業 gōngyè；商業 shāngyè；農業 nóngyè；就業 jiùyè；作業 zuòyè；畢業 bìyè

練習部分分爲"問答題"和"寫短文"兩個環節。其中"問答題"環節包括"A"和"B"兩組問題，他們數量一樣，難度相當，目的是讓學生在課堂上可以進行兩兩分組的對問練習。"寫短文"環節會給出建議使用的生詞以及句型。對短文字數的要求采取的也是階梯式的進度，從最先的100字開始，以50字爲

一個階梯,最終要求學生能寫一篇400字的短文。

《滚雪球學漢語》是"字本位"的集中體現。它不僅充分彰顯了由字擴詞再組句成章的理念,也注重逐步將學生的被動詞彙升級爲主動詞彙。可以說,"字"與"詞"始終是"字本位"所堅守的,兩者缺一不可。

《漢字的表意王國》

《漢字的表意王國》(*L'empire du sens*)是筆者與從1981年起就居住在法國的中國畫家陳德宏合作編寫的另外一本漢語書籍。該書於2012年1月在法國出版。該書最大的特點是將漢字解析與書法和國畫結合起來了。這與西方人畫漢字的情結是分不開的。全書一共介紹了48個漢字。每個漢字首先以畫和書法的形式展現在讀者面前,具有强大的視覺衝擊力。隨後是我對所畫漢字的解釋:首先從"字"出發,選取一個主題,展開一小段敘述,實質也是對中國文化與社會的介紹;其次是展示漢字筆順,分析部首和偏旁的含義;隨後給漢字組詞,展示漢語詞彙的"透明性";最後是表達部分,介紹一個包含了該字的成語或者專有名詞。如"峽"字,我選取的主題是"海峽兩岸",對比了大陸和臺灣在詞彙運用上的不同;隨後展示了"峽"的筆順并介紹了部首"山"和偏旁"夾"的意義;進而引申出了"海峽""山峽"和"峽谷"三個詞,包括他們的拼音、所對應的法語詞以及法語直譯,從法語直譯可以看出漢語詞彙具有的高度理據性;最後介紹了"三峽工程"。此書的受衆是所有對漢字感興趣的人,包括漢語學習者,也包括那些想在文字與圖片和想象之間建立聯繫的人。

從1989年的第一本教材到2012年的新出教材,我始終高擎"字本位"的旗幟。在尊重漢語特性的同時,也兼顧了學生的興趣和記憶特點;在强調字的同時,也提高了詞彙學習的效率;在强調寫的同時,也沒有阻礙口語水平的進步。可以說,法式"字本位"依靠漢字構建起了漢語教學的體系。

法國中小學漢語教學大綱

教學大綱在教學中起着綱領性的關鍵作用。2002年,由本人擔綱主編的

高一漢語教學大綱頒佈,法國的漢語教學從此進入了由大綱統領的時代。此後,其他年級的漢語教學大綱也陸續制定頒佈。以下是法國的漢語教學大綱頒佈年表:

年級	高一	高二	高三	小學	初中初階	初中二階	中文國際班
年份	2002	2003	2004	2005	2005	2007	2008

從内容上看,它們均從漢語的特性出發,突出漢字教學的重要性。

漢語教學大綱的前言明確指出,漢語教學有以下三個目標:第一,使用漢語進行交流;第二,瞭解漢語文化;第三,利用漢語的開發性功能。具體來説:

(1) 使用漢語進行交流:目標是要使學生具備漢語聽説能力,能認讀並書寫簡體中文,掌握漢語拼音。對於接受過繁體中文教學並能讀寫繁體中文的學生,其水平也被認可,但仍要求此類學生能够辨認簡體中文。作爲理解漢字信息最常用的工具之一,漢語拼音的作用十分重要,因此,對漢語拼音的掌握也是教學目標之一,并且也是教學評估的内容之一。

(2) 瞭解漢語文化:文化知識的輸入應從學生首次接觸漢字的書寫及字源開始。至於嚴格意義上的文化内容,由於使用漢語的地域範圍並不限於講漢語的國家和地區(如中國大陸、臺灣,新加坡和各國的"中國城",)而是擴展爲一個"漢語世界",因此,學生還應瞭解在某些國家(如日本、韓國和越南),漢字也是一種文化傳載的工具。

(3) 利用漢語的開發性功能:與西方語言不一樣,漢語不分析語音。它以字形和語義的結合爲基礎,能調動學生對筆畫順序和方向的記憶能力,以及通過田字格掌控潛在空間的能力。總之,學習漢語可以讓我們對一門没有時態變化、動詞變位、性數區分,並采用非拼音文字的語言的運用進行思考。

三個目標從不同的維度確定了整個漢語教學的目標,而漢字是這三個教學目標的共同内容,因此,可以説漢字教學在整個漢語教學中具有舉足輕重的作用,甚至可以説,整個教學大綱都是圍繞漢字的教學與學習這個基礎展開的。鑒於漢字的重要性,筆者在確定了三個教學目標之後又立馬提出了"漢字能力"(compétence sinographique)這一概念。"漢字能力"是漢語能力中不可或缺的一環,它充分彰顯了漢語的特性,是漢語區别於其他語言最明顯

的標誌,但這一能力却極少被人提及。我對這一能力有以下詮釋:

(1) 分析字形(除了能辨認用於查字典的關鍵部首之外,還應掌握所有的偏旁或者説部件,以簡化對漢字的記憶);

(2) 熟悉部分古體字(目的是要幫助記憶以及更好的理解漢字的字義);

(3) 書寫漢字(包括掌握筆畫筆順);

(4) 發音能力(能發四聲,以及常見多音字的音);

(5) 掌握每個漢字的一個或多個義群。每個漢字都是一個“傳播意義”的單位,只有在瞭解具體語境的情况下漢字的意義才能被確定,所以必須認識前一個字和後一個字並理解他們的意義。確定一個漢字的語義根源十分重要,只有這樣才能培養學生對漢字書寫的自動理解能力。同時還必須使學生掌握某個漢字所包含的義群是否能單獨使用,是否能成爲一個獨立詞語而存在;

(6) 能對所學漢字進行組詞,掌握最常用的詞語組合;

(7) 主動認知漢字的能力(包括辨認與輸出);

(8) 查閲字典的能力(能分辨部首,數筆畫,區分不同的筆畫)。

可以看出,第一到第五種能力主要是從“字音”、“字形”、“字義”這三個維度來考慮的。第六種能力要求學生能够用漢字組詞。所以我所説的字本位並非只重視字,而是同時也强調詞。字和詞這兩個教學單位始終存在,只是面對不同的教學對象,兩者的側重點會有所不同,但對於一般中學生而言,在字的基礎之上層層擴詞的能力是必不可少的。第七種能力也稱爲“積極記憶”能力,在學生的漢字存儲中,總是會有“積極”與“消極”之分,即我所説的“主動字”與“被動字”之分。“主動字”要求學生既能理解,又能表達,而“被動字”則只要求學生能理解。第八種能力是查找能力。漢字不分析語音,這一特殊性催生了漢字能力中的查找能力。當面對一個生字時,學生要知道如何使用字典將其查找出來,這也就要求學生熟知漢字的部首、偏旁和筆畫。我對漢字能力的解析依然是從“遵循漢語特性”與“以學生爲中心”這兩條基本原則出發。它將“能對所學漢字進行組詞,掌握最常用的詞語組合”提出來表明法式“字本位”采取的是由字到詞的策略,在一定程度上説,學字是爲了更好地學詞。因此,可以看出,法式“字本位”並非只强調漢字教學,而是從漢語

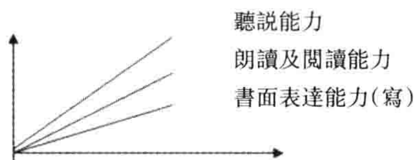
教學的整體來考慮的。

除了漢字能力之外,此教學大綱對於訓練學生的聽、説、讀、寫這四大能力也有不一樣的認識。學生的漢語聽、説、讀、寫四大能力要通過對漢語語言和文字特徵的掌握來培養。漢語的特徵在於:首先,文字與語言呈分離狀態,其文字的"透明性"幾乎爲零,也就是説,文字不能表現發音。由此,其口語無法瞬間被音符記録下來。針對這種情況,漢語教學需要考慮兩個不同的單位,即筆者1996年提出的"兩口鍋":"漢語教學上不是有兩口鍋嗎?我們認爲有這麼兩口:以字爲基本語言教學單位的書面語言算一口,以詞爲基本語言教學單位的口頭語言算一口。"[①]其次,在教育體制内,應將口語表達的訓練擺在首要位置,所以漢語教學要采取分步走的形式:

首先,讀和寫教學目標分步走,被動字與主動字教學分步走,漢字辨認與使用分步走;

其次,口語與漢字書寫分步走:舉一個簡單的例子,很多國家或城市的名稱在教學中會提到,此時,完全可以藉助拼音來標注它們的讀音,學生掌握讀音即可,並不要求學生掌握它們的寫法,因爲這些漢字的使用頻率較低。

這種"分步走"的好處在於,將書面表達與口語表達分離之後,口語表達能力的提升不會因爲漢字習得而受到拖延。同樣,在進行教學評估時,不同的能力要區别對待:



可以看出,大綱對於聽説能力的要求是最高的,其次是朗讀與閲讀能力,最後才是書面表達能力與漢字書寫。基於法式字本位的教學大綱對於四項不同的語言能力的分級要求是科學且符合教學實際的,它也正好表明了法式字本位並非只强調漢字教學,而是從漢語教學的整體來考慮的。只要漢字教學方法得當,並與其他語言能力的教學協調發展,便能提高學習者的綜合漢語水平。不過要特别提出的是,儘管對於書寫能力的要求相對較低,但是大

① 白樂桑,《漢語教材中的文、語領土之争:是合併,還是自主,抑或分離?》。

綱也指出它對漢語學習來説依然是必不可少的。因爲如果要使學生在經過幾年的培訓之後就可以用漢語流利地進行交流的話,就一定要讓他們克服印歐語言特點所帶來的詞法方面的障礙,即儘可能地降低由他們的母語造成的負遷移作用。這就要求在教學過程中,有兩點需要把握,一是漢字及其背後所蘊含的文化。"字"才是漢語所特有的,要通過漢語的這一特性培養學生的漢語思維;二是朗讀。標準的四聲對於區分詞義起着至關重要的作用。這也是從學生的長期學習效果來考慮的。

采取分步走的形式之後,漢字學習計劃也被納入了教學大綱,即針對一外、二外和三外學生在高中畢業時需掌握的不同的漢字門檻以及105個漢字偏旁表。制定漢字門檻需要考慮的首要因素是對漢字的選擇。選擇的標準是什麽? 標準是漢字的綜合頻率與能力,包括一個漢字在書面語中的使用頻率、在口語中的使用頻率、組詞能力、對文化的再現能力以及對字形的分析能力等。在此標準之上制定的漢字門檻如下:

漢字門檻	一外	二外	三外
基礎漢字	805個	505個	405個
主動字	505個	355個	255個

一外學生需要掌握的基礎字爲805個,其中主動字爲505個,被動字爲300個。二外學生需掌握的505個基礎字爲一外學生需掌握的主動字。三外學生需掌握的405個基礎字,其中255個爲主動字。這三個漢字門檻很明顯地區分了主動字與被動字。對於主動字,大綱要求學生既能聽懂,又能主動表達,包括書寫;對於被動字,學生在書面表達時可以用拼音代替。劃分主動字與被動字是法式字本位的主要内容之一,其實質是協調字與詞之間的關係,當兩者發生衝突之時,雙方視情況作出必要妥協,目的是保证學習者漢語能力的平衡與綜合漢語水平的提高。一外、二外和三外的學生有各自的漢字門檻,但是105個漢字偏旁表是所有學生都必須掌握的。筆者認爲辨認偏旁部件以及爲偏旁部件命名在記憶漢字,尤其是主動字的過程中起着决定性的作用。對部件的掌握能增加學生習得主動字的數量。這一點在隨後的調查問卷中得到了有力的證明。在制定漢字門檻時,有一個選擇漢字的標準,同樣,105個漢字偏旁的選擇也有標準。它從教學法出發,參照的是使用頻率最

高的漢字。在這105個偏旁中,不僅有字典首頁所列出的部首,還有諸如“也”和“不”這樣的漢字,因爲它們作爲偏旁時也經常出現在使用頻率較高的漢字裏。可以肯定的一點是,偏旁的高出現率對於記憶整個漢字是有好處的。相反,字頻很高的“魚”字部却不在此表中,因爲“魚”字部的字在教學中的使用頻率很低,故省去。

以上便是對法國高中漢語教學大綱的簡要分析。我作爲大綱的主編,其法式“字本位”理論在此得到了集中體現。總的來説,首先,漢字教學是漢語教學的重要組成部分。爲幫助學習者習得漢字,教師應該在課堂上分析筆畫筆順以及漢字部件等;其次,爲保证學生綜合漢語水平的提高,在教學過程中可采取分步走以及區分主動知識與被動知識的方式。也就是説,我理解的“字本位”始終堅持“漢語教學以尊重漢語特性爲前提”與“以學生爲中心”這兩條基本原則,且具有靈活高效的特點。衆所周知,教學大綱對於教材的編寫、教學法的選擇、教學評估等方方面面都有着深遠的影響。因此,一部尊重漢語特性並以學生爲中心的教學大綱無疑能起到革命性的作用。

我漢學之路目前還在走,在寫一部《法國漢語傳播的歷史》。新的里程,新的考驗……

我的中國學/漢學研究之路
——40年的學習探索與反思

羅梅君（Mechthild Leutner）

40年前的1974年9月1日，我作爲德國留學生第一次來到北大。從此，在整整40年的時間裏，北大成爲我在中國的母校，我的學術研究以及科研成就，再也没有和北大分開過。今天，當我在這樣一個特别值得紀念的日子裏，再次回到北大，回顧北大曾經給予我的培養和鼓勵，介紹自己40年來從事中國研究的學術經歷，我的心情難以平静。回想和介紹40年的學術生涯，不是一件簡單的事情。我嘗試將回顧放在邏輯的框架下，從我與北大的關係談起，進而涉及我所從事的學術研究及成就，以及身爲漢學家對於中國學/漢學研究的方向及理論方法的反思，希望與大家分享。

就在40年前的9月1日，我正式成爲北大歷史學系的高級進修生，在歷史學系學習了一個學期的"中國近代史"。在上高中時，我已經開始對社會的形成和現代世界感興趣，尋找發展的起源與動力。受德國哲學家雅斯培（Karl Jaspers）對中國哲學家公元前500年的預測的啓發，特别是因爲西方關於"文化大革命"的不同解釋，我在1967年秋天開始在波鴻大學學習歷史和漢學。受到1968年學生運動的批評性思潮和唯物主義思想與立場的影響，我希望在中國的學習，能夠尋找到關於中國歷史和當代概況的新思路和解釋模式，並試圖質疑西方對於中國的傳統立場——歐洲中心主義。

作者單位：德國柏林自由大學漢學系

當時，對我非常重要、非常有影響的老師是歷史學系的張寄謙教授。來北大之前，我已經開始準備我的碩士論文，内容是關於翦伯贊的研究。我把翦老在1938年8月出版的《歷史哲學教程》(一本綱領性的歷史理論著作)翻譯成德文，並分析其中的內容。翦伯贊作爲第一代馬克思主義史學家中最優秀的學者之一，在20世紀五六十年代擔任過北大歷史系的系主任。張寄謙教授提供了許多關於翦伯贊的傳記資料，包括他在"文化大革命"中受迫害的歷史。

1975年我在德國波鴻大學碩士畢業之後，開始仔細地研究**中國早期馬克思主義史學**，獲得博士獎學金後，我更加重視研究中國史學。期間在美國做短期研究時，我查閱了很多報刊和書籍，主要是20世紀20至40年代的資料。我選擇了六名重要的史學家，他們與共産黨有密切的關係，而且在新史學發展的早期和新中國成立之後，在學術和政治上都有很大影響。翦伯贊之外，還有侯外廬、范文瀾、胡繩、吕振羽等。根據他們所有出版的著作和發表的文章，我分析了中國馬克思主義史學的形成過程，認爲是政治與科學因素之間的互動。顯示了史學傳統理念轉移到馬克思主義概念的過程，也證明了這種過程與政治背景的極大相關性，主要是與抗日戰爭的關係。

1980年夏天，我在北大攻讀了一個學期的博士課程，這是我第二次在北大長期留學。在歷史學系陳慶華教授的課上，我不僅介紹了自己的研究，還有幸和一些史學研究的專家見了面。最受啓發的是與侯外廬教授和胡繩教授的交談，他們很支持我對於早期史學潮流的分析。我的博士論文《政治與科學之間的歷史編纂——30和40年代中國馬克思主義史學的形成》，就是在這期間收集資料和完成寫作的[①]。1980年在北大的留學，不但對我完成自己的博士論文至關重要，而且使我自身經歷了"文革"之後中國的新科學發展，同時看到中國同學們在"文革"後努力學習的狀態，以及參與他們對於很多政治理論問題的討論。

史學之外，我的研究還涉及其他政治歷史的領域與主題。在90年代，冷戰結束和國際政治格局變化以後，我參與了和俄羅斯科學院東亞研究所合作

① 羅梅君(Mechthild Leutner)著，孫立新譯，濟南：山東教育出版社，1997。

的項目，繼續研究民國史。在多年的時間裏，與俄羅斯科學院的學者（在M. L. Titarenko的領導之下）、柏林洪堡大學的學者（費路Roland Felber）和柏林自由大學的學者（郭恒鈺、Joachim Krüger）一起查看了很多資料。共同出版了**《共產國際與中國：1920—1945》**五卷（德文與俄文，後來又出了中文版）。這些著作不但提供了中國革命運動和共產國際的歷史背景資料，而且提出了新的研究角度，據此更加全面地分析整個時期的重要發展。

1978年，我在柏林自由大學漢學系開始作助教。這裏特別需要提到的是，在自由大學中國學教授郭恒鈺的幫助和我們的共同努力下，1981年，自由大學與北京大學正式簽訂了合作交流協議，包括雙方交換研究生，互派訪問學者到柏林或北京。30多年間，北大與自由大學建立了非常重要的雙方互惠的學術交流與合作，到目前爲止已發展爲戰略夥伴關係，合作的領域已經不僅是中國學與德文專業，還包括許多其他學科專業的教學與研究。

正是以北大與自由大學雙方交流與合作協定的簽署爲基礎，我有機會到北大做進一步研究，並出版了第二部關於北京社會歷史的研究專著。在北大老師們的鼓勵和支持下，我受到德國**新社會歷史**趨勢的啓發（部分在70年代慢慢地成爲新社會意識，主要人物有布迪厄Pierre Bourdieu、阿利埃斯Philip Ariès、Hans Medick），我從研究某些知識分子以及中國的觀念史方向，轉變爲對民衆生活以及物質方面的研究。我的博士後研究方向，集中於北京的生育、婚姻和喪葬習俗，揭示晚清到1980年代的變化。主要利用人類社會學資料，進行訪問以及田野調查，從而分析中國社會歷史的發展。研究主題是精英文化與民間文化的關係，習俗的轉變象徵物質利益以及社會經濟條件的轉移。最終希望回答的問題是：隨着政治的巨大變化，相關的社會變化到底有多大？研究的關鍵範疇是家庭經濟（根據恰亞諾夫），以及家庭作爲生產和消費的經濟單位，家長如何管理家族的事物和財產。在我從事這一課題的研究過程中，很多北大的學者和同事，特別是歷史學系及政治系的學者，張芝聯教授，趙寶煦教授，我的老師張寄謙教授以及許多年輕的學者，我都向他們請教和討論過相關問題，他們也提供了很多研究資料，並且給我介紹時代的見證人。關於社會歷史的主題，我後來也研究過多次。至今，我仍然關注關於物質利益的衝突、習俗規範闡釋以及日常生活的知識。我曾經研究過象徵性的資本及其關係的問題，我用布迪厄的方法和理論來解釋此問題在中國的情

況，例如分析在父權制家庭經濟的傳統框架之下的婚禮和婚姻實踐，從新娘的角度和感覺提供一個新的詮釋，也指明了婚姻實踐和新娘感受的價值。例如研究了婚姻中兩個家庭經濟的物質利益與新娘的認知和感受有怎樣的關係。在另一篇文章中，我希望證明，至今婚姻的規矩與形式仍依靠家庭經濟的邏輯，不僅主要在農村，也包括城市公民（比如商人和小企業家）。

雖然在1970年代的德國漢學中，研究歷史學没有人提意見，但是在1980年代，我從社會歷史角度研究這一主題，就遭遇到一些德國漢學家的質疑和反對。他們認爲，漢學就是應該研究文學，社會科學的方法與理論不能納入漢學研究。但無論如何，我在1988年成功地在柏林自由大學漢學系通過了我的教授資格（博士後）論文。經過北大王燕生老師的翻譯，中華書局在2001年出版了中文版，題目是《北京的生育婚姻和喪葬——19世紀至當代的民間文化和上層文化》。

這本著作研究社會歷史，也包括婦女歷史的主題，同時也包含着我作爲女性在大學、科學研究領域遇到的困難，讓我進一步考慮到**中國婦女與性別歷史**的問題。在德國漢學界曾經很少人研究這個方面。在90年代，我和很多中國與國外的學者一起組織了婦女與性別歷史的會議和研究項目等。有李小江、臧健、柯臨清(Christina Gilmartin)、游鑑明、馬里亞，雅紹克(Maria Jaschok)、白露(Tani Barlow)等，婦女研究成爲了自由大學教學與研究的正式組成部分。我們想讓"婦女"在歷史的過程中可見，一方面想指出她們在父權制社會被迫害的情況，另一方面也想證明她們在歷史中的主體角色以及她們參與先進運動的重要角色。我用方法論研究這些問題，同時我們也試圖開拓相關的研究項目。我和自由大學的史明（Nicola Spakowski）一起進行了三個較大的項目，一是民國時期的兒童歷史；二是中國現代婦女研究的情況；三是在2001年10月我們在柏林組織的首次國際會議，討論民國時期的婦女情況和作用，也探討婦女與國家的關係以及政治婦女的角色，包括現實婦女的教育及其社會與經濟生活的經驗[1]。由於從事婦女研究的啓發，給予我進一步開展柏林女中國學家的合作項目的權力。當時的計劃是，介紹一個新式的出

① 游鑑明、羅梅君、史明主編，《共和時代的中國婦女》，臺北：臺灣左岸文化出版，2007。

版辦法，希望能出版自己想寫的主題，而不僅寫傳統方法的問題。我們在德國統一後，與柏林洪堡大學的女同事（Eva Müller, Irmtraud Fessen-Henjes, Brigitte Scheibner）一起，倡議出版了《婦女與中國通訊》，後來改爲**《中國社會與歷史》**（*Berliner China Hefte*）。我們有一個編輯小組，試圖建立一個出版和研討論壇，從社會科學的角度研究中國學，主要研究中國社會和歷史的主題。

至今，我們出版了許多新的、有獨立性的專題和研究課題。例如，《中國社會與歷史》第14卷，在1998年出版，專門從反思傳統漢學的立場出發，來考慮現代漢學/中國學的理論方法，這也是因爲第13卷有柏林洪堡大學費路教授的一篇文章，他批評了德國統一後，洪堡大學中國學系因政治原因被解散，這無疑是德國中國學研究的極大損失。在雜誌出版10周年的時候，即2001年，史明和我一起發表文章，強調現代漢學/中國學的重要性，也表達《中國社會與歷史》雜誌代表了這樣的中國學研究方向：即現實性、跨學科、創造性、批評性、多樣性、促進後輩，以及繼續中西合作。到目前爲止，我們總計出版了43卷，其中多次涉及婦女研究。最新一卷和臧健教授一起出版，介紹2013年柏林自由大學與北大中國古代史研究中心、婦女研究中心一起舉辦的會議，題目是“跨學科的婦女與性別研究——德國和中國經驗”。在方法上，我們要進一步推動婦女史與男女平等研究，促進德中雙邊跨學科的合作。將來也要加入合作單位，最近的計劃是2015年3月在墨西哥召開由自由大學、北京大學、墨西哥大學共同舉辦的會議。

80年代初期，在自由大學與北大合作的基礎上，當時自由大學的同事，包括我，也開始研究在德國中國學中的另一個新領域，**中德關係史**。在1981年，當時的主要推動者是郭恒鈺教授和我，此項合作給所有的柏林同事創造了很多在北大的研究機會。中德關係史作爲北大和自由大學第一個共同研究的項目，出版了中國和德國學者共同參與的論文集[1]。這個項目，也促使我個人進一步思考德國在19世紀的中國概念，後來也集中在整個中德關係。至1990年代，中德關係沒有被視爲中國學的重要主題。當時大部分德國漢學家只研

① Kuo Heng-yü (Hrsg.), “*Von der Kolonialpolitik zur Kooperation: Studien zur Geschichte der deutsch-chinesischen Beziehungen*”, München: Minerva, 1986.

究古典漢學文獻,集中於中國語文學。我們自由大學的學者當時想開拓新領域,就要衝破傳統的限制。我們覺得中德關係不僅包括政治外交關係,其定義更爲廣泛:也包括經濟、文化以及互相的認知。我們在考慮德國看中國的一種新的角度,不再把中國視爲在歷史上的一個客體,把德國視爲主體,而是把兩者平等地作爲歷史上的主體。如此,中德關係研究應該是雙方的、跨文化的研究。我們的重要任務之一,是與傳統語文學漢學劃界,同時不要從德國的歷史偏見來看中國歷史。根據這些方法和理論概念,我們在自由大學倡議出版了六卷1897年以來的中德關係史研究,我本人參與出版了四卷。每本都有豐富的資料,有前言,每章有具體介紹,也有許多注釋,已經成爲研究中德關係史的重要著作[①]。除此之外,研究項目自90年代以來也發生各種各樣的擴展,例如舉辦了三次國際會議(1989年,1991年,1994年),出版了研究論文集。

我本人主要研究的領域是德國人的中國觀,一個項目是研究19世紀的傳教和貿易、經濟的案例,余凱斯(Klaus Mühlhahn)和我試圖找到中德關係中四種跨文化的行爲模式。同時,也研究帝國主義、殖民主義,比如1900年的殖民戰争(一般稱爲義和團戰争,但我認爲這個名稱没有考慮到其他重要的方面)。這些問題不僅涉及歷史方面;如在1997年,德國歷史博物館有關於膠州殖民地的展覽,展覽方案中忽視膠州"殖民地"的現實,反而强調殖民統治的現代化,忽視德國在中國的進攻性帝國主義政策。我没有給展覽的論文集寫文章,但是參加了展覽期間開的會議,明確表示對於展覽的批評與疑問——即大部分的文章連"殖民統治"這個詞都没有用。在研究中德關係的過程當中,我曾經試圖批評霸權和同等級的主流看法。我全力以赴推動概念的研究,就是想將發展中德關係作爲跨文化關係的新角度。反對那種委婉回避的説法,也是我和余凱斯一起出版的**《中國的殖民戰争》**這本書的目標之一[②]。我們在這本著作中,給讀者提供外國在中國的多樣侵略,義和團運動的起源、

---

① Mechthild Leutner (Hrsg.), "*Quellen zur Geschichte der deutsch-chinesischen Beziehungen 1897-1995*", 6 Bde, Berlin: Akademie-Verlag, 1995-2006.

② Mechthild Leutner/ Klaus Mühlhahn (Hrsg.), "*Kolonialkrieg in China: Die Niederschlagung der Boxerbewegung 1900-1901*", (Schlaglichter der Kolonialgeschichte, Bd. 7), Berlin: Ch. Links, 2007.

其反抗與鎮壓,戰爭與庚子賠款作爲帝國解體的原因之一,等等。

不可否認,在研究中德關係時,我和中國學者的互動交流與合作越來越密切,一起討論方法與理論問題,給我的啓發也越多。一個關於早期中德關係的長期合作項目,有北大和第一歷史檔案館參與,剛剛在2014年成功地結束,也出版了合作成果[①]。我們的共同研究,顯示出中德關係在國際關係框架下的重要性,甚至在1842年至1911年的早期,同時把此階段分爲四部分,也介紹當時中方的行爲、角色和反抗。

隨着研究的深入,我越對**德國的漢學家**、漢學的起源以及發展和傳統模式感興趣,越覺得需要建立一種"批評性的漢學"。早期,我寫了關於福蘭閣(Otto Franke)、高延(J.J. M. de Groot)、衛禮賢(Richard Wilhelm)的文章,後來也研究制度發展和網絡(包括和中國學者)。德國統一後,特別是柏林洪堡大學的中國學被強行拆散,一個學科因爲政治原因被打碎,促使我不得不進一步研究政治與科學的關係,像當時從事馬克思主義史學研究一樣,但這次是研究德國自己的歷史。我試圖用新的概念解釋德國漢學史和漢學家的角色,特別是在科學領域及中德關係領域當中,漢學家無疑應該成爲文化交流的媒介。

通過研究漢學的歷史,我能夠修訂傳統關於德國漢學作爲語文學科的看法:在1848年的資産階級民主革命的背景下,三位漢學家(Heinrich Kurz, Karl Friedrich Neumann, Johann Heinrich Plath)把自己視爲文化與歷史學家,但是由於他們參與了當時民主和新聞自由的運動,在大學中不僅没有地位,甚至失去職位。所以,他們雖然出版了很多文章,但在設立德國漢學學科的過程中,没有産生任何影響。通過研究柏林東方語言學院的歷史(它是1887年成立的第一個從事當代東方國家研究的中心),我也遇到了兩個新的課題:一方面是現代漢語的職業化以及由阿恩德(Carl Arendt)宣導的中國研究,他是中文系的第一位教授。而在任此職位之前,他在中國當過22年的翻譯和領事。我目前在研究並撰寫他的傳記,把中德關係和德國在中國的侵略與德國

① Mechthild Leutner et. al. (Hrsg.), "*Preußen/Deutschland und China. Entwicklungslinien und Akteure*", (*Berliner China-Studien*, Bd. 53), Münster: Lit. 2014.

漢學的形成聯繫起來,在這一方面,學術史與殖民地的歷史的相關性較大。此外,我重點運用了關於歷史的新視角,就是從下層看歷史的角度,這是微觀歷史,卻能反應19世紀政治與經濟歷史的大潮流,同時具體地闡明德國侵略和中國反抗的力度。

另一方面,我進一步研究了納粹時代的漢學歷史。當時,德國漢學發生第二次斷裂(第三次是東德漢學,中國學被打碎)。我不僅按照柏林東方語言學院的歷史解釋納粹政府對於各個漢學系的轉移和影響,而且也發現**納粹時代對於二戰後漢學的嚴重影響**:我已經找到50位受到納粹迫害的人物,他們都做中國研究,其中一部分人也在中國做過研究。一些學者被禁止教課,另外一小部分學者被納粹政府殺害,大部分人無法留在德國,只能移民到中國、美國等,這就是1945年後,德國漢學研究的多樣性忽然消失的原因。而這些搞中國研究的學者,曾來自許多專業:民族學、社會科學、語言學、歷史學、藝術學、宗教學等。如此,德國戰後的漢學再次建立的過程既緩慢又十分艱難,只是按照此學科的語文學的傳統歷史,也是一種"不涉及政治問題"的歷史來重建。漢學和中國學的研究中心,二戰後主要轉移到美國。我最新的文章也是關於此項主題的研究, 也想在中國找到有關這些漢學家的資料。

我認爲,漢學家的任務是把**研究成果大衆化**。我關於學術分析和解釋中國19世紀、20世紀發展的努力,也包括給學生與讀者提供對中國的多樣化和全面的瞭解。我把自己理解爲兩種文化的媒介,與20世紀初Conrady和衛禮賢提出的觀點一樣。這既包括提供教學和公衆方面的學術成果:舉辦報告、展覽(有時和學生一起),主題有中德關係、德國的中國理念、1938—1945上海流亡的歷史、中國學者對戰爭與和平的看法、德國人從事漢語300周年等;我的努力也包括在研究中國問題時獲得的理論與方法上的成果,並將其納入其他學科的討論,在柏林自由大學有很大的跨學科研究課題能夠達到這個目的。

作爲結語,我想概括三點,作爲我40多年學術研究的心得與體會:一、在研究中國時,我們需要不斷改進社會科學的理論和方法,而且需要繼續發揮創造力;二、我們需要尋找新資料,同時要發展關於舊資料的新視角;三、我們的研究需要開拓不同領域和角度,包括政治歷史、社會與觀念史、婦女和知識

的歷史、中德關係史，等等。由此我們可以避免單邊的歷史和單一發展的角度，而要互相學習，將多元化、多學科的研究繁榮起來。

最後，我想引用布迪厄的説法來總結我40年的學術生涯。我覺得可以這樣説："在各種治學領域之中，毫無疑問，只有中國學/漢學的研究，讓我十分幸福！"

我與中國研究的不解之緣

田浩(Hoyt Cleveland Tillman)

我出生於上世紀40年代中期,在美國東南地區佛羅里達州一個叫克雷斯特維尤(Crestview)的小鎮長大。當我的眼界只是局限於居住在小鎮裏的我的家人和鄰居時,外面的廣闊世界對我而言仍然遥遠而抽象。記得在我七年級的時候,班上準備籌劃一個派對,一個女孩提議中國幸運餅乾(fortune cookies)。這對那個年代的美國農村來説,是一個既異乎尋常又非常陌生的事物。而我當時對中國的全部了解也僅限於這是一個在地球另一端、離我的世界極其遥遠的國度。那麼這個土包子是如何認識並熱愛中國,將他的人生奉獻給中國歷史與思想研究的呢?

一、我的通往中國研究之路

我第一次見到中國人是在我研究生學習的第一年。當時,歐文·海厄特(Irwin Hyatt)教授帶着我們來到亞特蘭大市的一家小中餐館。而在此之前,我只是在書裏和照片裏見過中國人。海厄特教授在佐治亞州埃默里(Emory)大學所開的課程是我第一次學習中國歷史的課程,但我開始關注中國歷史始於之前有關20世紀歐洲史的一門課。我在密西西比州的貝翰(Belhaven)學院學習時,我在附近的密爾塞普斯(Millsaps)學院修了一門長達一年的課。那

作者單位:美國亞利桑那州立大學國際語言文化學院

門課的老師是麥克馬倫(McMullen)女士。她在幾十年前和她的歷史學家父親從希特勒控制的奧地利逃離,並最終到達美國。儘管她的課程嚴格專注於歐洲歷史,但是她爲我們所列出的研究論文題目之一是"革命的中國共産黨員在1950年之前對俄國革命的態度"。因爲我來自於一個被歸類爲"競争對手"的大學,我只能坐在一個離講台最遠端的座位上。我也成了最後一個收到研究論文題目選單的學生。幸運的是,因爲當時有一個學生没來上課,我有機會在這個有關中國的論題和另一個題爲"在兩次世界大戰之間的波蘭經濟政策"的論題之間做出選擇。在無人給我在中國論題方面提供指導的情況下,我漫步在圖書館去閱讀一切我可以找到的有關中國共産黨及中國現代史的資料。雖然我最終還是完成了這個課題,但我覺得當時美國大學的圖書館裏關於中國的書不是很多,既不全面也不系統,進入中國歷史的研究領域其實是很難的。於是我就覺得自己可以在中國歷史領域做些研究,做點貢獻。

我在埃默里大學上完四門有關中國及東亞歷史的課程後,轉學到了弗吉尼亞(Virginia)大學。在那裏,我師從馬思樂(Maurice Meisner)——一位馬克思主義研究專家,以及林毓生——一位睿智的儒家歷史學家。他們都從芝加哥大學獲得博士學位,但是他們都是在哈佛的史華慈(Benjamin Schwartz)教授指導下完成的論文。在我們第一個學期期中的一堂課上,馬思樂教授突然宣布他已經接受了威斯康辛大學麥迪遜分校的一個職位。在此後,他幫助我成功進入哈佛的研究生院。儘管在弗吉尼亞的時候,我的室友就是一個從臺灣來的中國人,但是我是到了哈佛以後才開始擁有許多幫助我了解和欣賞中國文化的中國朋友。

在哈佛,我帶着對當代中國社會文化變遷的强烈興趣開始我的研究。然而,我在第二學期進行有關吉田(Yoshida)給約翰·福斯特·杜勒斯(John Foster Dulles)的信件的研究中,經歷了難以獲取近期歷史文件資料的困難與沮喪。約七年後,我修改了那篇論文,它被《大西洋地區歷史評論》接收,但是當時的編輯因爲政治的原因不斷推遲發表的時間。因此,這篇文章成爲我平生第一篇發表的中文文章,而且發表在《歷史研究》[1]。《大西洋地區歷史評論》

① 田浩,《50年代初期美國的對華政策》,《歷史研究》1983年5期,154—163頁。

的主編羅瑞斯·亨德利(Norris Hundley)其實是反對我對杜勒斯的批評的;我説杜勒斯越俎代庖,是因爲我發現當時的史料證明,他實際操刀了那封當時日本首相吉田的信,誤導他自己的上司美國國務卿約翰·阿切森(John Acheson)錯誤認識杜勒斯所處的角色,同時雖然他已經有了這封信修改過的草稿,他卻告訴阿切森他還没看過這封信,這一切是爲了便於他在有關臺灣的問題上操縱阿切森和杜魯門總統。儘管《歷史研究》的編輯們質疑了文件中的一些用語,但是這些在北京的編輯們對文件所揭示的事實以及我的結論均持更爲虚心開明的態度。

我在哈佛研究生院學習的第二年的時候,宋代儒學成爲了我研究興趣的中心。這種轉變尤其得益於史華慈教授爲我們講授的《朱子語録》這一課程。没想到我爲這門課所寫的論文在修改之後,極大地冒犯了陳榮捷教授。這是因爲儘管我從《語録》中摘録引用了許多有關"天心"的原文和注釋,陳教授仍然質疑朱熹是否真的曾用過這個概念,所以不肯自己看我注解所提到的《語録》中的材料。在我複印郵寄給他所有的這些原文,並和他通信討論之後,他終於承認我的確論證了我對朱熹運用這個概念的理解。雖然陳教授的觀點認爲這個概念並没意義,但是他收回了對這篇論文在《哈佛亞洲研究雜志》上發表的强烈反對意見,所以我的文章最終得以發表[①]。關於這篇論文的中文版,請見我的《旁觀朱子學》[②]。因此,從我的研究生學習之初開始,我就有一種揭示歷史資料真相的傾向,這些資料顛覆了那些描述歷史事件和闡釋重要歷史人物的主流觀點。

在我研究生學習的那些年裏,美國人還幾乎不可能到中國旅行,而我也不過是一個很少有機會旅行的鄉村男孩。我在美國之外的第一次旅行是1970—1971年間在臺北爲期13個月的經歷。在這段時期裏,除了竭盡全力地努力學習語言,我還被中國文化和當地的人們深深打動。這一切對我這個來自美國南部農村的男孩來説,顯得比我原來所預期的更爲熟悉而非陌生、有異國感。我在適應波士頓地區的文化風俗時曾偶爾遇到過困難,可是我通過

① Hoyt Cleveland Tillman, "Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought", *Harvard Journal of Asiatic Studies* XLVII (June 1987), pp. 31-50.

② 田浩,《朱熹論天和天心》,《旁觀朱子學》,上海:華東師範大學出版社,2011,198—219頁。

一些方式發現與我在波士頓相比,我在中國的環境裏更加感受到家的感覺。在1976年我於哈佛大學畢業並幸運地在那一年得到了教授古代中國歷史的兩個工作之一後,我將我的精力集中於教學與研究發表,期望得到亞利桑那州立大學的終身教授職位。

當我收到哈佛同意出版我的第一本書《功利主義儒家》的接收函時,我申請並獲得了ASU資助我於1981年前往中國大陸的第一次旅行。這次旅行除了觀賞許多歷史文化名勝古蹟,我的主要目標是和那些我曾經閱讀過他們的著作的學者見面。通過與普林斯頓大學劉子健教授的私人友情,我得以見到陳智超先生,一位中國社會科學院研究宋代的歷史學家,他也是我在北京與其他一些重要學者見面的橋梁。不過,在北大,最重要的一件事是我用了更爲直接的方法去聯繫這些學者。我給鄧廣銘先生和張岱年先生發電報,請求他們與我見面。考慮到當時的時間極爲有限,我意識到發電報是引起他們注意的最有效最快速的方法。鄧先生很有風度地回應了,於是我和他以及張先生在1981年的5月於北大見面。

在中國的所有人當中,鄧先生是和我最相關的,因爲他在北大的畢業論文以及第一本書都是關於陳亮,而這正是我第一本手稿的關注焦點。臨近第一次見面討論的末尾,他和張先生都歡迎我再次回到北大做一段時間的研究以繼續我們的討論。回到美國以後,我馬上申請了我的第一次帶薪研究假期和專業研究資金,從而得以回到北京繼續我的研究。在我於北大的第一個學期期末結束之前,我向"美中學術交流委員會"遞交了延期一年的申請,報告他們我的研究工作進行得很順利。美國的研究資金局和我所在的大學都同意了我的申請。

從1982年秋至1984年春的在北大的近兩年時間裏,我經常拜訪北大教授,尤其是鄧先生。我們的討論往往從我所準備的有針對性的問題開始。不過我們逐漸一步步地擴展我們討論的主題與問題。例如,他對中國歷史在中國的學術研究和傳承中的狀態極爲關注。經歷了20世紀的混亂,尤其是"文化大革命"之後,他認爲有關中國歷史的知識變得任人塗抹擺布,似乎像


田浩與田餘慶和鄧廣銘

是被一小部分資深學者手中掌控的長綫牽着走。他同時提到80年代是中國重新獲得它的歷史的最後的機會。幸運的是,他被任命爲一個國家委員會成員,評估中國大學的教學課程設置以及設立大學教授的標準。他對許多大學老師缺乏閱讀中國歷史資料訓練的現狀非常不滿意。因此,他將他的希望和努力集中在80年代的新一輩研究生身上。

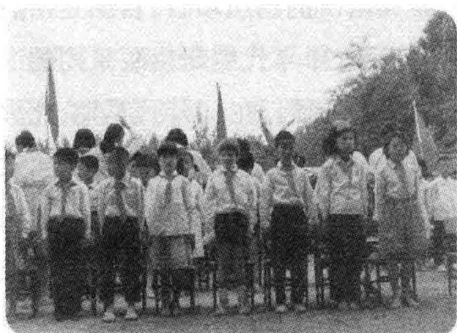
另一個例子是我們討論了一個他已經參與兩次的出版項目,目標是出版一本宋代文集的主題索引。這本來是哈佛燕京社30年代編輯出版系列的一部分,但是在抗日戰爭期間,所有的相關資料都遺失了。在60年代早期,北大的學者重新啓動了這個項目,但又在"文化大革命"期間被破壞。他試圖再次發起這個項目,因爲這不僅對研究者非常有價值,這也是他爲訓練新一代閱讀宋代歷史資料所做出的一方面努力。根據我幫助王德毅先生申請哈佛燕京社的支持以編寫宋代人物資料索引的經驗,我毛遂自薦,提出如果鄧先生願意申請,我也願意幫助他。我們後來寫了一個給哈佛燕京學院的申請,北大因此收到了第一年的基金。

雖然我們申請的是連續幾年的哈佛燕京社基金,我們不得不每年提交一份報告並再次申請。不幸的是,新的哈佛燕京社主任決定中止資助鄧先生和王先生項目的基金,這樣哈佛燕京社能資助更多的東亞學者來訪問美國的大學。對索引的整理再一次被打斷了。幸運的是,甚至在張希清教授從北大退休之後,他仍然不忘這項大計劃,負責這個項目並得以完成,所以《宋人文集篇目分類索引》出版了[①]。在我們向哈佛燕京社申請基金的時候,張希清還只是鄧先生的研究生和特別助手,後來他成爲歷史系的教授,再後來任中國古代史研究中心主任。這個中心是鄧先生及其他幾個北大教授在80年代早期共同成立的。

我在北大潛心研究期間,不但學術上受益匪淺,還有幸在80年代早期將我的妻子宓聯卿和兩個孩子帶到北京生活了兩年。如果我的家人没有跟我一起來,我不可能和北大以及中國社會的方方面面有如此緊密的聯繫。當時我希望我的兒子田亮在北京上小學。某一天,北大外事辦打電話把我叫到了

① 鄧廣銘、張希清主編,《宋人文集篇目分類索引》(五卷本),北京:中華書局,2013。

辦公室,告訴我北大的決定。浦嘉珉(James Pusey)在那個時候正在北大教達爾文主義,他的兒子在北大附屬小學的分校上學。令我感到意外的是,北大外事辦告訴我我的兒子作爲第一個美國孩子被北大附小的主校區接受了。不過,出於對我兒子特殊情況的鄭重考慮,外事辦非常謹慎,爲此曾討論了一個多星期。

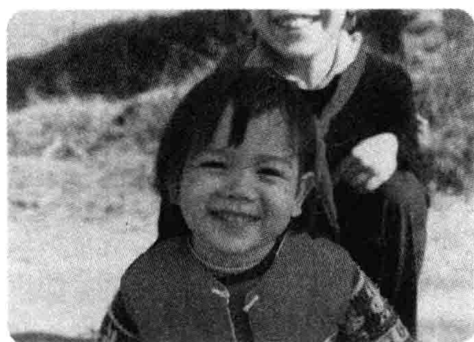


田亮參加北大附小典禮

在列出了一長串“黑頭發”孩子的優秀素質和舉止後,外事辦又提出了一系列與之相對的“金頭發”孩子的差素質和舉止,暫停了一下後,宣布我的兒子是“金頭發”。北大是在有條件的基礎上接受他的,他們要我仔細跟孩子解釋他“要像黑頭發的孩子那樣舉動”。田亮很快適應了學校,並很順利地被他的老師接受,在他們班頗受歡迎。總的來説,我個人從未觀察到任何外國孩子或成人能夠適應得這麼好,並這麼快樂地享受在中國的生活。當我們離開中國的時候,留學生辦公室的黄道林老師告訴田亮歡迎他隨時回來。1990年他16歲的時候,田亮申請作爲一名暑期班學生回來上學。起初,我感到很奇怪,因爲我們有一段時間一直没有收到任何回復。過了差不多兩個月,我們從黄老師那裏收到一封信,在信中被告知田亮已經被録取,並附有常規的申請材料。直到我讀到申請人必須18歲並且是高中畢業才能申請時,我才理解遲到的原因。這個夏天對田亮能夠恢復並保持流利的中文口語很關鍵。在90年代後期,他成爲伯克利大學的一名研究生,師從吉德煒(David Keightley)學習甲骨文和商代歷史。不過,在吉德煒教授退休後,田亮決定離開研究生院去支持他自己的新家庭。現在,他生活在臺北爲世正開發股份有限公司工作。



田亮和其同學



田梅、田亮

在我們剛到中國的時候,我的女兒田梅剛剛開始學説話,所以她很快轉換爲完全説中文。作爲一個當時生活在勺園樓的最小的孩子,她成爲許多此處居民的小甜心,這中間包括鄧永鏘(David Tang)。他那時在北大教英文,並且努力克服他的廣東腔説國語。他後來成立了"上海灘"(Shanghai Tang)這個奢侈品連鎖店,伊麗莎白女王親自授予他爵位。田梅上了北大的幼兒園。多年後,當她從加州伯克利大學獲得英國文學本科學位畢業後,她獲得福布萊特獎學金的資助並於2003年回到北京,在清華學習中文,在北大學習歷史。兩年後,她成功地回到伯克利大學成爲中國歷史方面的研究生。在2010—2011年,她在福布萊特—海斯博士論文研究獎學金的資助下再次回到北大。她博士論文研究的題目是關於1903—1953年間中國幼兒園和學前班的建立情況。她於2013年完成了論文。回想她曾經在80年代的北大幼兒園度過一年多,她之所以會對這個題目感興趣可能是受到了這段經歷的啓發。在她於北京做博士論文的期間,她在北大的導師是歷史系的牛大勇教授。有趣的是牛教授曾經在普渡大學做過訪問學者,這也是小梅今年8月獲得預備終身教授職位的大學。她在一個和北大有着緊密聯系的歷史系獲得了一個教職,這令她感到特别的高興。



在勺園樓吃飯:田梅、田亮、David Tang(後來"上海灘"創造者)

我希望以上這些對我人生和家庭進行回顧的代表性片斷能展示我自身的轉變與所接受的教育。隨着這種教育不斷地拓展我的視野,世界似乎變小了,而且變得愈來愈豐富多彩和有趣。最終,我的個性和心靈世界也同時成爲中國人的和美國人的。

二、我的中國研究概況

"一位把思想當研究對象的考古學家",這是安樂哲(Roger Ames)教授在爲我《陳亮論公利與法律》一書所作前言中對我的描述[①]。正如這位哲學家所看到的那樣,我不僅將哲學觀點置於歷史學的背景中,我還審視不同"階層"之間於它們所在歷史時期的社會關係。我研究文本性的實物,從中國思想中文化傳承的歷史發展的角度來理順處於同時代不同"階層"間的文人友誼和交往。這種研究方法使我得以剥離蒙在11—13世紀以來那些著名文人身上的多層意識形態化的神秘面紗,讓具體的資料事實焕發出本來的光澤。正像史華慈在他爲我《功利主義儒家》一書所作前言中觀察到的那樣,我没有將朱熹"塑造成一個空洞的'哲學家'或是'聖人'",而是一個"特别有思想的",對其時代充滿公共與私人焦慮感和責任感的文人。正因爲如此,我得以讓讀者們"在觀察到中國思想的同時,也觀察到'中國思考'"[②]。在我的學術生涯中,我揭示了儒家思想的多樣性與複雜性,也因此讓人們意識到一種中國人今天仍在汲取的具有更深層次和多樣性的歷史傳統。

在我於哈佛研究生院師從史華慈、余英時和卡羅琳·拜能(Caroline Bynum)學習期間,我主要關注於宋朝"中世紀末期到文藝復興時期"的儒家倫理學和中國政治文化。我的博士論文研究了朱熹和陳亮之間的通信和互訪。通過展現陳亮的功利與成效道德倫理是如何挑戰朱熹的動機與意圖道德理論的,我把這種對抗向西方讀者展示爲令他們感到熟悉的一種"功利主義者",而相對於元明清帝國時期中國主流的儒家倫理學,這種主義顯然是非主流的[③]。在我於埃默里大學和弗吉尼亞大學從歐洲和美洲史的領域轉向中

---

① Roger T. Ames, "Foreword", in Hoyt Cleveland Tillman, *Ch'en Liang on Public Interest and the Law*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, pp. ix-xiv, especially p. xii. 這本書的許多内容被翻譯成中文,詳情請參見《陳亮論公與法》一文。此文被收入田浩編,《宋代思想史論》,北京:社會科學文獻出版社,2003,518—576頁。

② Benjamin I. Schwartz, "Foreword", in Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Cambridge: Harvard East Asian Monograph 101, Harvard University Press, 1982, pp. vii-ix.

③ Hoyt Cleveland Tillman, "Values in History and Ethics in Politics: Issues Debated between Chu Hsi and Ch'en Liang", Ph.D. dissertation, Harvard University, 1976.

國史的過程中,我得到了伍德羅·威爾遜基金會(1966—1968)的支持。此外,福特基金會(1969—1975)通過研究生獎勵獎學金爲我提供了在哈佛攻讀博士學位期間的大部分資金。

我的第一本書 *Utilitarian Confucianism*(《功利主義儒家》)[①]是在由國家人文基金會(1980年夏)支付的工資下完成的。在這本書裏,我成爲第一個利用13世紀的陳亮著作善本的現代學者。這個版本包括了至少最早爲世人所知的1616年版本以前遺失的作品,甚至1974年的北京中華書局版本也没有復原這些作品。閱讀這些新發現的文件讓我得以提供最完整的有關陳亮智慧演變的記録,也因此能夠將傳統儒學家和當代馬克思主義者對他的思想作出的詮釋加以重要更正。通過展現陳亮作爲一個年輕人曾像朱熹一樣研究了那些宋代的大師和原文,我開始建議"道學"儒學——傳統上有問題地被稱爲"新儒學"——比14世紀以來的學者所意識到的要寬廣和複雜得多。1346年的正史《宋史》將道學冠爲正統儒學傳承之首,這在朱熹那裏達到頂峰和完備。朱熹通過個人努力,成功地將其自身塑造爲經典的權威讀者。當宋朝政府在1241年將他供奉在孔子廟中,把他對"四書"的注疏作爲科舉考試的基礎時,這種印象被深深根植於人們的腦海中。從1313年的元代和後來的朝代直至1905年,同樣的做法一直在重複。正史對道學狹隘的觀點也正是建立在這種情況之上的。

在亞利桑那州立大學第一次帶薪研究休假期間,我跟從鄧廣銘先生學習,研究諸葛亮是怎樣成爲一個士人學者的模範和國家英雄的。然而,我關於陳亮和朱熹的研究占了絶大多數討論時間,我和鄧先生有關這方面的討論尤其多。我給他13世紀版本的影印本時,他很快翻到一些頁面,他一直以來都懷疑這些頁面至少在1616年的版本裏就已經被改變了。他的懷疑最終得到證實,因爲那些重要的段落都被改變了,以顯得陳亮不同於朱熹的意見更加柔和。在觀察到一位中國大師級的史學家證明了歷史原文是如何被後代正統之手篡改之後,我更加堅定了我的信念,認爲甚至關於中國傳統的正文也會有被模糊的不同觀點,它們值得被揭示曝光。另外,鄧先生還利用我給

① Tillman, *Utilitarian Confucianism*, Harvard 1982; 中文版:田浩,《功利主義儒家:陳亮對朱熹的挑戰》,南京:江蘇人民出版社,《海外中國研究叢書》,1997。



鄧廣銘和田浩

他的13世紀版本的影印本發表了一部有關陳亮著作的增補和修訂版，就是其《陳亮集》的增訂本[①]。

1985年5月，鄧先生在中國第一次宋史國際會議上擔任了我的論文的討論主持人。我們倆都愉快地就有分歧的解釋公開交換了意見。不過我們坦率而友好的公開交換意見震驚了會議中的一些中國學者。在會議的第二天，我無意中聽到他們抱怨説一個美國局外人“根本没有意識到當鄧先生在場的時候，我們從不發表和他相左的意見”。儘管我已經早在1983年取得了一個重大突破，即成爲第一個在中國頂尖歷史雜志《歷史研究》上發表文章的美國學者，但是我感到鄧先生對我的支持代表着一個更大的榮譽。我的带薪研究休假主要由美國科學院的美中學術交流委員會資助，其次爲福布萊特—海斯項目（1982—1983）資助。美中學術交流委員會將我在中國的研究時間延長到1984年5月，並且兩次資助我回中國參加會議（分别是1985年5月和1991年8月）。

我的第一本書引起了杜希德（Denis Twichett）教授的注意，於是他邀請我爲他主編的《中國劍橋史》撰寫關於南宋儒家思想（1127—1279）的一個章節。我得到了1988—1989年度國家人文基金的資助，於1989年完成了我的那部分章節。後來我又修改了兩次，但是由於撰寫其他章節的學者遲遲無法完成他們的部分，所以劍橋史的這一卷出版時間被大大推遲了。

在搞劍橋史相關研究的同時，我決定動筆寫一部追尋道學發展軌迹的專著，從它在11世紀末早期最初發展時的思想多樣性（或者相對的兼容性）開始敘述，然後到12世紀大部分時期所受到的政治打壓，最後到1241年宋朝政府承認其官方正統思想地位爲止。一些其他的學者認爲道學是儒家思想中比較狹隘的一個思想門派，可我對道學家之間的人際網絡和他們的社會、政治

① 此書即爲鄧廣銘，《陳亮集》（增訂本），北京：中華書局，1987；在這本書裏，鄧先生於《〈陳亮集〉（增訂本）出版説明》的第3頁和《陳龍川文集版本考》一章的第6頁都特别提到我提供給他的這一史料。

關懷所做的研究表明，道學首先是一個社會政治"團體"或者"群體"，其成員有時自稱"吾道""醇儒""吾黨"，這個"團體"兼收並蓄了多種思想共同發展、延續，其多樣性遠遠超出了大多數現代學者的認識。因此，我在《儒家論述與朱熹之執學術牛耳》（*Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*）一書中更充分地表達了如何運用歷史的方法研究道學團體，與當時流行的把道學當作哲學來研究的思路相比，此書可謂另辟蹊徑[①]。美國學術團體協會1989—1990年度提供的研究經費使我得以順利地很快完成了這本書的撰寫。

鑒於80年代我已經用中文發表了一系列文章，這本書我也想翻譯成中文出版，這個想法在該書英文版1992年發表之前就已經成型並付諸實施。而且，我越來越重視中文讀者群，這個群體的數量遠遠要大於我的英文讀者。這本書的中文版得到了蔣經國基金1994—1995年度的資助，一部新書《朱熹的思維世界》問世並在臺北出版，後來西安出版了修訂本。中文版讀者們的回應鼓勵我進一步强化擴展這本書的內容，成果就是一部新的增訂本，2008年由允晨文化出版，2009年又被江蘇人民出版社出版[②]。這個版本與英文版相比，增加了大概三分之一的新內容。比方説，我在書中有個觀點，認爲朱熹有意提高自己的地位，自封獨一無二的儒學權威和道學領袖。有的學者回應説，所有知識分子都力圖證明自己的正確性，在這一點上，朱熹也不例外，所以僅僅由於朱熹獲得的空前成功，就把他單獨列出專門分析，未免失之偏頗。爲了證明朱熹自我提升的説法和做法確實是前無古人，我集中分析了他關於鬼神、靈魂的論述，他怎麽向孔子禱告，又是如何表現得好像只有他能和孔子的靈魂對話交流，並讓他的徒弟們保證，一定原封不動地遵守朱熹直接從孔子和其他古聖先賢那裏得到的指示。爲了突顯我每個階段取得的連續性進展，余英時先生特地在我每次重新出版這本書的時候都要寫篇新的序言，出版三次，序言三篇。我最近用中文出版的著作是一本我的選集，即《旁

① Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

② 田浩，《朱熹的思維世界》，臺北：允晨文化，1996；西安：陝西師範大學出版社，2002。增訂本：臺北：允晨文化，2008；南京：江蘇人民出版社，2009。

觀朱子學》[1]。得益於我在中國重新開放對外文化交流之初即用中文發表論文,並且後來不斷用中文與其他學者合作編輯學術文集等等這些經歷,我能夠在中美學術交流中起到橋樑作用,幫助中美學術傳統互相影響、互相促進。後來有類似的使命,我還受邀擔任客座教授,在臺大、北大和人大開設教授有關美國漢學的課程。

90年代,我擴展了我的研究領域,與中國現狀聯繫更加緊密。我的英文專著《陳亮論公利與法律》論述了陳亮思想中對法律積極意義的主張,比如它不僅能使人們和公共利益的關繫更加社會化,還能保護居民的合法利益等。太平洋文化基金在1993年夏季資助我加工、潤色這本書的手稿。此文的中文版包括在我編輯的《宋代史論》中,北大哲學系楊立華負責的翻譯組幫我翻成了中文[2]。

還有個例子,我和奚如谷(Stephen H. West)教授合作編輯了一本《女真時代的中國》(*China under Jurchen Rule*, 1995)[3]。這本書脱胎於美國學術團體協會1983年的一場學術大會。我原來的文稿早在1988年已經有中文版出現[4],這篇中文文章質疑了被大多數傳統學者甚至現代學者所持的一個觀點,即道學影響擴展到中國北方是在蒙古軍隊攻陷金朝之後才發生的事情。我找到了能夠證明金朝控制區道學團體活動的文本證據,鄧廣銘先生評價説我的發現打開了一個嶄新的研究方向,此前好幾個世紀以來中國從未有學者注意到過。當然,鄧先生的贊揚給了我很大鼓舞,但是他接下來的評價更讓我開心。他説,既然我已經把這個論題和相關材料擺出來引起了中國學者們的關注,將來會有中國學者來進一步深入發掘這方面的研究,取得更高的進展。確實,我的文章激發了幾位中國學者找到了更多一點的證據,他們的研究成果反過來又加强了我後來發表的英文論文的説服力,豐富了和奚如谷所編那本書的關於文化和地域多樣性的主題,並且進一步發展了我們在將外族

① 田浩,《旁觀朱子學》,上海:華東師範大學出版社,2011。

② 田浩編,楊立華等譯,《宋代思想史論》,北京:社會科學文獻出版社,2003年。

③ Hoyt Cleveland Tillman and Stephen H. West, eds., *China Under Jurchen Rule: Essays in Chinese Intellectual and Cultural History*, Albany: State University of New York Press, 1995.

④ 田浩,《金代的儒教:道學在北部中國的印跡》,《中國哲學》,1988年第14卷,107—140頁。

統治下的北中國融入中國大歷史敘述中的先驅性成果。

到目前爲止我接受過的最高學術榮譽應該是德國頒發的洪堡獎(Humboldt-Forschungspreis)。曾被授予洪堡獎的資深學者中只有百分之六是自然科學領域以外的。而且2000—2001年度我是唯一一位被授予此獎的漢學研究者。在慕尼黑大學東亞研究學院漢學部(Ludwig-Maximilians-Universität, Institut für Ostasienkunde—Sinologie)的提名和邀請下,我在歐洲訪學一年,和學者們進行各種討論。

那一年我完成了幾篇論文,並且爲*Business as a Vocation: The Autobiography of Mr. Wu Ho-su*一書做最後的修改。這本書是我翻譯的黄進興《半世紀的奮鬥:吴火獅先生口述傳記》的英文版,書中並附我的緒論和結論各一篇[①]。因爲黄進興是"中研院"史語所主要學者,而余英時先生爲吴火獅寫的墓誌銘也放在黄院士的書裏面,這本可以説是關於"儒家商業倫理"最好的個案研究。因此,這本書提供了有價值的對話,讓我得以質疑廣爲流傳的看法,即朱熹的主流儒學是東亞資本主義和商業發展的文化基礎。

我進一步研究了現代經濟發展和陳亮思想之間共同性這一論題。陳亮在利益與德性、功利與道德的一致性上有不同觀點,他的觀點在與朱熹的辯論中被朱熹譴責。比方説,我在一篇論文裏闡釋了澀澤榮一(渋沢栄一,1840—1931)和陳焕章(1881—1933)與陳亮思想的相似性,這篇文章收録在我編輯的紀念余英時先生八十大壽的論文集《文化與歷史的追索》裏面[②]。對主流學術觀點和被普遍接受的文本進行批判性分析又一次使我重新發現一些被忽略的思想家,提高對豐富多樣化的理解,哪怕是在被一些人認爲是鐵板一塊的儒家意識形態内部,也是如此。

我得到了福布萊特2003—2004年度和美國學術團體協會2004年的資助,再返回北大,擴展蒙古統治下道學在元朝的發展這一論題的研究。由於我和北京大學中國古代史中心同事學者們的密切合作,我成爲中心裏第一位

---

① 黄進興,《半世紀的奮鬥:吴火獅先生口述傳記》,臺北:允晨文化,1990;Hoyt Cleveland Tillman, translator with an Introduction and an Afterword, *Business as a Profession: The Autobiography of Mr. Wu Ho-su*, Cambridge: Harvard Law School and Harvard University Press, 2002.

② 田浩,《儒學倫理和經世思想——探討陳亮、陳焕章與澀澤榮一的觀點》,收入田浩編,《文化與歷史的追索》,臺北:聯經出版社,2009。



鄧廣銘、鄧小南(和其家人)、田浩(和家人)

爲數不多的來自西方的下屬研究員。研究中心被正式指定爲國家古代中國歷史研究中心。此外,我是一項蔣經國基金資助的研究項目(2001—2003)的首席研究員,負責促進北大中國古代史研究中心和臺灣史語所之間的合作,研究900—1300年之間中國民族之間的碰撞與融合。我們組織了兩場國際會議,我還作爲編輯之一協助了當時的中心主任張希清由上海人民出版社出版了兩卷會議論文集[①]。我有篇文章集中研究了郝經(1223—1275),他是忽必烈汗的顧問,派往南宋當大使,他對王朝正統性的見解,他與蒙古統治者的合作,尤其引起我的興趣[②]。這篇文章的英文版,以及這個論題的後續研究,是《中國的文化權威與政治文化》(*Cultural Authority and Political Culture in China*)的核心內容之一。這本書是我和蘇費翔(Christian Soffel)合作寫的[③]。蘇費翔是以前跟我做研究的洪堡基金會博士後,我們目前正在與嶽麓書院副院長蕭永明教授合作出版此書的中文版,當做北大中國古代史研究中心系列叢書之一。

我極其珍視在中國得到的榮譽和能夠在中國知名高校裏教學、研究的機會。北大國際漢學家研修基地授予我一項特殊榮譽:爲期四個月的高級研究員,並在2010年秋季學期給北大研究生授課,向他們介紹美國漢學研究的狀況。我當時非常需要北京的這個職位,因爲我想繼續研究世界朱氏聯合會及其爲了推廣朱子文化開展的各種活動。

世界朱氏聯合會認爲朱子文化是復興儒家價值觀、加强家庭倫理的源泉,尤其在中國文化經歷了"文化大革命"的摧殘和20世紀外國侵略者的破壞之後,朱子文化的價值更加珍貴。美國教育部福布萊特—海斯基金資助了我

① 張希慶、田浩、黄寬重、于建設主編,《10—13世紀中國文化的碰撞與融合》,上海:上海人民出版社,2006;張希清、田浩等主編,《澶淵之盟新論》,上海:上海人民出版社,2007。

② 田浩,《宋、金、元文化思想碰撞與融合:探究郝經的夷夏觀、正統論與道學演變》,收入張希清等主編,《10—13世紀中國文化的碰撞與融合》,21—61頁。

③ Christian Soffel and Hoyt Cleveland Tillman, *Cultural Authority and Political Culture in China*, Stuttgart, Germany: Franz Steiner Verlag, 2012, pp. 113-203.

2010年在中國的研究，我在華東師範大學訪學8個月，並且參加了朱氏聯合會在中國、韓國、馬來西亞等地舉辦的各種會議。我研究的課題之一是朱傑人先生在"現代化"朱子家禮方面做出的努力和意義，朱先生現任華東師範大學出版社社長，並且是朱氏聯合會領頭的公共知識分子之一。我的女兒田梅和我合著了一系列中英文論文[①]，分析研究朱先生爲其兒子的婚禮設計的朱子婚禮現代版。我當時在北大國際漢學家研修基地工作，女兒田梅剛好收到了福布萊特—海斯博士論文研究海外獎學金，正要開始她在北大的研究學習。那個學期，我們除了各自的研究工作之外，還在清華大學的學術會議上作聯合學術報告，介紹我們在朱子婚禮現代版上的研究成果。

我一直保持發展和中國其他大學的合作關係，比如目前我在中國人民大學和華中科技大學做首席訪問教授，在杭州師範大學國際宋史研究中心當顧問，等等。我還擔任了一些重要期刊雜志的編輯委員會的委員，這些期刊雜志包括：《中國學術》（主編劉東，他曾任職北大，現任清華國學院副主任）；由英國劍橋大學創刊，近年來由史語所編輯的《亞洲學刊》（*Asia Major*）。臺灣科學委員會資助我於2009年1月至7月在臺灣大學做首席訪問教授，我在臺大教學並擴展了和臺灣學者的學術合作。幾十年來，我致力於促進海峽兩岸學者們的溝通和交流。

我目前正在進行關於朱氏聯合會和復興儒家文化方面的研究，幫助我學術生涯中的一些重要課題提升到了新的水平。我對朱氏聯合會的關注不僅讓我有機會儘量客觀地研究中國並向西方世界介紹中國文化的多樣性，而且能夠幫助中國人自己更加深入地認識到中國傳統文化的多樣性和開放性。我在文章和講座中，多次向中國的年輕一代指出，儒家文化具有的多樣性，是被媒體和老一代學者遠遠低估的。

所以，我的學術研究有一個更遠大的目標：西方和中國所面臨的困境和挑戰具備可比性或共同性，我要爲幫助人們認識到這一點做出貢獻。尤其近

① Margaret Mih Tillman and Hoyt Cleveland Tillman, "A Joyful Union: The Modernization of the Zhu Xi Family Wedding Ceremony", *Oriens Extremus* XLIX (2010), pp. 115-142;《喜結連理 ——〈朱子家禮·婚禮〉的現代化》,《中國人類學評論》2011年第19卷, 140—156頁；修訂版收入陳來、朱傑人編，《人文與價值》，上海：華東師範大學出版社，2011，225—241頁。

年來,在文化民族主義盛行,認爲中美歷史"吾國唯獨特"觀點大行其道的背景下,爲了推動中美儒學界研究成果的交流和對話,雙方學者們嚴肅認真的交流尤爲關鍵,唯有如此,才能保證我們對"儒學"這一思想、政治、社會現象的正確理解,使"儒學"與當代文化內部和跨文化對話建立聯繫。

(筆者和亞利桑那州立大學圖書館劉倩共譯)

古今兼學，語文雙修

——爲了更瞭解中國

稻畑耕一郎

本次北京大學國際漢學家研修基地主辦的會議活動以"國際漢學研究回顧與前瞻——我的漢學之路"爲題，本人有幸獲邀參加。但我深感自己並沒有充分的研究成績足以針對這次的主題進行發表，也知道自己恐怕不夠資格與會，列席其間不外僭越之舉。因此，我十分猶豫是否應該參加這次的活動。然而，北京大學是我自年輕時至今一再進行研究的"研修基地"，我也有不少來自北大的親密師友。有鑒於各位師長和朋友誠摯的邀請，儘管自己才疏學淺，最後還是決定出席今天的盛會。另外，由於這次活動的英文副標題爲"my journey of China Studies"，不敢説研究"成果"，但如果要談到至今爲止我在研究歷程上經歷的曲折起伏"旅程"，倒有一些可以拿出來分享的經驗。在此，僅向邀請我與會的各位致以由衷的感謝。

我剛進大學開始學習中文的時候，正值1960年代的後期。當時，日本與中國没有外交關係，又恰好是中國正經歷"文化大革命"的時期，國内與國外的往來受到十分嚴格的限制。因此，當時我無法來到中國學習。我第一次到中國是在1974年的夏季，在日中建立正式外交關係的兩年之後。現在看來，我到中國的時間還算是相當早的，但對當時的自己而言，我卻感到好不容易才終於有機會踏上作爲自己研究對象的中國大地。當時，從香港啓程，通過

作者單位：日本早稻田大學中國古籍文化研究所

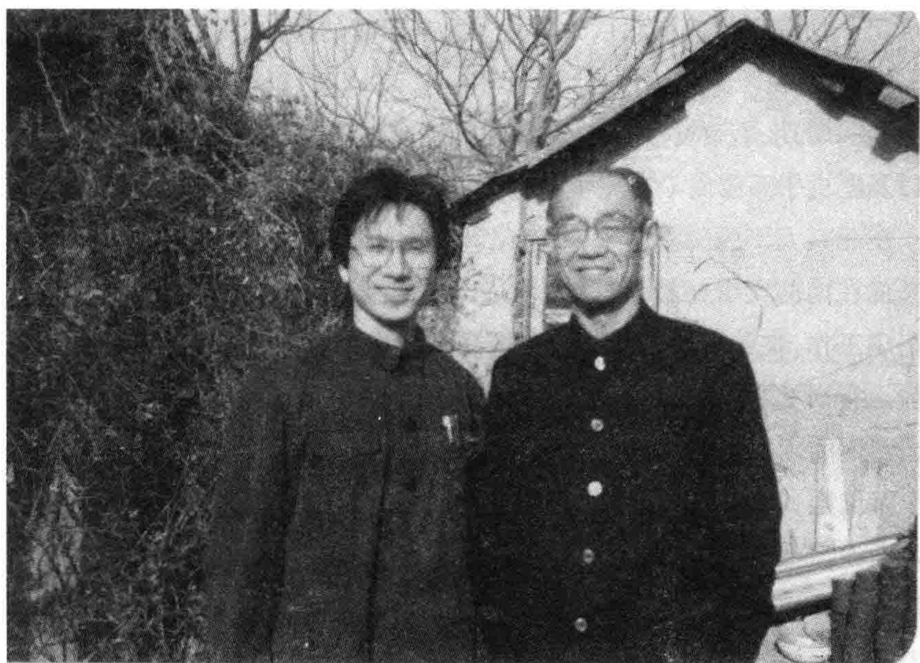
羅湖、深圳,花費三個星期造訪了北京、西安、上海、蘇州、杭州、廣州等地。儘管正值“文革”期間,在一個外國旅客的眼中,至少表面上社會顯得十分平静。現在回想起來,當時的旅程勢必受到了某種程度的限制,因此才看不到騷動的現象。但初次來到中國的這趟旅程,所見所聞的一切都十分新鮮,當時留下的深刻印象,到現在我都還記憶猶新。

之後,我又得到幾次機會,大多以一兩個星期左右的短期行程來訪中國。然而,一直難有長期的留學或研修機會。因爲在當時,類似的制度還没有建立。不過我有幸能在1979年至1980年冬季在杭州大學待了兩個月,出席徐朔方先生的課堂,進行演講,並互相交流。當時在課堂上認識的朋友,如今都在各地的大學執起教鞭,並有卓越的貢獻。直到今天,偶然在學術會議上和這些朋友碰頭,彼此還都能聊起當年的往事。這樣的經驗,在當時算是極爲罕見的。

但我真正有機會長期停留在中國,則是到了1984年。之前一年,早稻田大學和北京大學簽訂了互相派遣研究員的學術交流協定,我得以通過這項制度來到北大。今日,世界各地的大學普遍都有類似的交换制度,然而在當時,簽訂這樣的協議還是相當罕見的創舉。我有幸能在比較早的時期就受惠於這一制度。

那時候,我主要的研究方向是《楚辭》。我在當時即感到,如果要深入對《楚辭》的研究,不光要閲讀歷代的注釋書和研究書,還必須深入認識這部作品誕生當時的楚地環境。恰好這時郭沫若的《屈原研究》《屈原賦今譯》已被譯成日文,同時位於長沙的馬王堆漢墓也不斷有新的考古發掘成果發表,由於受到了上述的刺激,我開始注意文獻以外材料的重要性。

《楚辭》的文獻學研究基本上在日本也能進行,另一方面,我又聽説當時中國的圖書館使用起來不甚方便,因而感到如果到了中國,不如將精力聚焦在新出土的文物上,從中獲得的知識必定能對未來的研究有所裨益。因此,我決定在北京大學歷史學系考古學專業進行研修,並拜師專精戰國秦漢考古學的俞偉超先生。俞偉超先生是在考古學的各領域都做出了卓越成績和先進研究的碩學,在當時他又特别致力於長江中游流域的文化研究。我在日本讀了先生的論文,受到很大的啓發。



與俞偉超先生(右)1985年在北大中關園宿舍前的合影

然而在當時,我還只是單單專注於文獻研究,幾乎從未有過考古學第一綫的工作經驗,因此頗有不安。但當時我還年輕,富有進取精神,決定一頭栽進考古學的世界。或許也因爲中國的考古學有重視歷代文獻的傳統,考古專業以寬大的度量接受了我的不情之請。早在當時,北京大學的考古專業就已經有相當開放的學風,其中又以俞偉超先生爲最。

其後,俞先生出任中國歷史博物館(現中國國家博物館)館長,但先生在赴任後還一直住在北京大學的中關園宿舍。我經常到宿舍去拜訪俞先生,並向俞先生求教。現在請大家看的這張照片,就是當時所拍的其中一張。這張照片也被收録在《俞偉超先生紀念文集·懷念卷》(文物出版社,2009)中。

另外,在考古學的課堂上,我還受教於研究新石器的嚴文明先生、研究商周的鄒衡先生以及研究唐宋的宿白先生等。由於當時的研究生不多,我有機會和上述諸先生及其他的研究生密切往來。當時的研究生,今天都成爲各領域的領導者。通過這些朋友的介紹,我有幸能夠來往各地的考古發掘現場,對我開拓視野有極大的助益。另外在中國,朋友的朋友就是朋友,北京大學考古系的畢業生遍及各地的考古發掘據點,至今這層人際網絡還在不斷擴

大。這一切都有賴於在北京大學考古系求學時的經驗,我對此常懷由衷的感激之情。

同一時期,我和中文系也有密切的交流。我拜訪了袁行霈先生、王瑤先生以及歷史學系的周一良先生的寓所,至今難忘諸先生給予我的親切教誨。

在北京大學的勺園過了一年後,我的畫家老朋友中央美術學院的范曾教授預備在南開大學新設名爲東方藝術系的系所,我受邀以客座教授的身份協助這項工作,在天津待了一年。任內我的主要工作是收集日本文化的相關資料並進行研究,但其間我也在第一綫學習了關於中國繪畫的知識,加深了對中國藝術的理解。

就這樣,我度過了在中國充實而有意義的兩年。這段時期是我初次在中國長期生活,因此和先前的短期旅行相較,經歷了完全不同的體驗。同時,儘管當時開放讓外國人旅行的範圍還限定在十幾個特定的城市,但開放的腳步日漸擴大,前往中國各地旅游的經驗也有助於我對中國的理解。自此以來,我確信行萬里路對於了解中國的實情和讀萬卷書具有同樣重要的意義。特別是對於我們外國人來説,不光是停留在幾個沿海的大都市,我認爲造訪各地了解當地歷史的原貌是一項不可或缺的工作。

1986年的春季,我回到日本,在原本大學的崗位上從事教學與研究的業務。另一方面,我也參與了不少大學以外的工作,其後我和中國出土文物展覽相關的工作也日漸增加,湖北曾侯乙墓展(1992)、陝西兵馬俑展(1994)、四川三星堆展(1998)、紫禁城女性展(1999)、世界博覧會(Global House)展(2005)、秦始皇與彩色兵馬俑展(2007)、梅蘭芳展(2009)等等即是。同時,我也有機會從事在日創作的著名大作家陳舜臣先生的全集解説等類似文藝評論的工作。上述的各項工作,無不成爲幫助我更進一步認識中國歷史與文化的好機會。

在這個過程中,我當然也比之前更加頻繁地往來中國。一年少説也有幾次,多的時候一年甚至來過中國十趟。在這段時期,我主要關注殘留在中國基層社會中的面具文化,自1990年代後半至2000年代前半的幾年間,我深入貴州省各地的農村進行田野調查。這段經驗幫助我更進一步了解中國的古文化與農村生活。然而,第二次的長期居留卻是在第一次的二十年後,即

2005年的春季到2007年的春季。

這次的長期居留我也得到北京大學的照顧,當時中國古文獻研究中心的安平秋主任對我特别關照。在我赴北大之前,古文獻研究中心的劉玉才教授曾經以客員副教授的身份來訪我們的早稻田大學文學學術院,相互交流十分順利。當時中心主任安平秋先生還特意爲我在北大哲學樓安排了一間辦公室,爲我的研究提供了很大的方便。圖書館的古籍閲覽此時也已經十分便捷,和二十年前相比恍如隔世,我的研究工作也因此而大有進展。北大中古史中心資料室的藏書中有日本學者的著作,我也經常使用那裏的書籍。不用説,我也常到考古文博學院走動,和老友們敘舊的同時,也瞭解到不少最新的考古發掘信息,並受邀參觀各地的遺跡和發掘現場。

由於北京大學的特别眷顧,每年中國古文獻研究中心都派遣教授到我們的早稻田大學中國古籍文化研究所交流半年至一年,協助我們在日本的研究工作。劉玉才、顧永新、王嵐、顧歆藝、楊海峥、盧偉諸位先生皆先後名列其中。研究成果直接地裨益了日本國會圖書館及國立公文書館所藏宋元版影印本的刊行。另外,每年在北大中國古文獻研究中心、復旦大學古籍整理研究所及早稻田大學中國古籍文化研究所輪番召開的學術會議,也極大地促進了相互的學術交流。這樣的制度竟已經持續了八年,恐怕也是十分罕見的吧。

正如大家異口同聲指出的,這30年來中國發生的變化,絶非僅限於眼前所能見到的物質條件轉變,人們的想法和態度也迥然不同。時至今日,這樣的變化日漸以加速度形式在持續進行。這一點是我們這個年紀的人一路親身體會過來的。

我自從進了大學以後,首先學習漢語,然後逐漸開始進行中國文學以及中國傳統文化的研究。總的來説,我不過是在中國古典學,或者以本次活動的主題來説,"漢學"的世界中一路彷徨過來而已。我們早稻田大學中文系有一則自創系以來的宗旨,即本文標題所揭示的"古今兼學,語文雙修"。作爲一個外國人,爲了要深入瞭解中國,應根據上述的宗旨學習並教學。

依照上述的原則,要認識中國,學習漢語固然十分重要,但要更進一步理解擁有悠久歷史的中國,光研究眼前所見的現象是遠遠不夠的。僅從眼前的現狀,就説要來真正深入了解中國,近乎是不可能的。學者必須要上溯過去

的歷史才能掌握中國的來龍去脈。因此，爲學之人自然必須要以“古今兼學，語文雙修”作爲目標。

雖然上述方針應該是正確的，但要實踐這樣的理念卻又是另一回事。尤其近年來中國研究的各個方向日漸進展，專業領域的細分化也隨之加深，上述的目標因而顯得日益困難。然而，對我們共通領域的中國古典學“漢學”研究而言，類似這樣的綜合性知識是不可或缺的。如果没有足夠的基礎，不但無法在研究上充分施展手腳，更不要説進一步享受研究的樂趣了。我本人没有任何的艱深的專業，不過是一介雜家末流，没有資格提出什麽主張，但我還是要堅持強調古典學研究的樂趣。因爲中國古典學是一個萬分豐富而多彩多姿的世界，從没有令人感到無聊過。

以上，簡單地回顧了自己在北京大學的經歷。如果少了在北京大學研修的經歷，我將無從談論自己的漢學之旅“my journey of China Studies”。這一點不光是我本人，來自世界各地曾在北大學習的年青人恐怕都有類似的感觸吧。每當和這些朋友碰面時，互相都稱道“我們的青春在北京大學，一挖勺園的前庭，我們的青春就跑出來”。我雖然是上了年紀的“遺物”，但還有“老驥伏櫪，志在千里”的抱負。在今後的治學道路上，我也希望能得到各位不同領域的先生們的賜教。謝謝各位！

中國考古學的國際視角

——兼談北京大學對我學術生涯的影響

羅泰(Lothar von Falkenhausen)

本文要回答這次與會者或許會提問我的兩個問題。其一是我在自北大留學以來的三十多年裏做了些什麽;其二是在北大留學兩年的經驗對我以後的學術生涯起到過什麽作用。要充分回答這兩個問題,恐怕要寫一點自傳一類的東西,也許無法回避一定程度上的自我中心傾向,還請大家原諒。

學術自述

我半個多世紀前出生在當時的西德,在那裏讀到大學二年級。從1981年起我主要生活在美國,2004年加入美國國籍。我家和中國原來並没有什麽聯繫;不像大家普遍猜測的,我根本不是亞歷山大·馮·法肯豪森將軍(Alexander von Falkenhausen, 1878—1966, 20世紀30年代曾當過蔣介石的軍事顧問)的後人,他只是我五服之外的遠親。儘管如此,我從小就對中國很着迷,13歲開始學習中文。在我的童年時代,中國仍處在“文化大革命”的內亂中,對我們當時的生活圈子而言是一個極爲神秘的地方。

我第一次親眼看到中國是在1979年。當時我在波恩大學已經讀過了兩年漢學,拿了政府的獎學金來北京大學學習,爲期兩年。我在北京大學才開

作者單位:美國加州大學洛杉磯分校藝術史系

始學習考古學。之所以選擇考古學作爲我的研究領域,是因爲我隱約認識到20世紀20年代以來的考古發現已經在從根本上改變着人們對中國歷史及文化方方面面的理解,而當時的西方學者幾乎尚無人對此作出充分的注意。在北京大學的兩年讓我對這個新興領域的巨大研究潛力有了初步的認識,也爲我後來的學術生涯打下了良好的基礎。

隨後我去哈佛大學繼續學習東亞考古,先後在1982年獲得了東亞區域研究碩士、1988年獲得了人類學博士學位。畢業那年我到了加利福尼亞,在斯坦福大學度過了兩年快樂的博士後時光,隨後在加州大學河濱校區(University of California, Riverside)的藝術史系第一次正式執教,1993年在加州大學洛杉磯校區(UCLA)成爲中國考古和藝術史副教授,1997年升爲教授。2004年兼任UCLA扣岑(Cotsen)考古研究所副所長,今年夏天卸任;在這期間,我還擔任過一學期的臨時所長之職(2009)。

不算數不清的短期停留,至今我已有緣在東亞不同地區度過了七餘個春秋:1979—1981年在北京大學留學兩年;1984—1986年在日本京都大學學習過兩年;隨後分別於1990—1991年在中國社會科學院考古研究所、1994—1995年在臺北中研院做過訪問學者。我還曾經在京都大學(2002—2003年)、香港中文大學(2007年)、北京大學(2012年)當過客座教授。我當博士生時還有幸跟韓國有過一些接觸,曾於1983和1984年在韓國參加過兩個夏天共五個月的考古發掘。這些經歷讓我深感自己是東亞考古團隊中的一員。然而我還是常常感到在東亞待的時間不够,唯恐趕不上東亞考古事業的最新發展。這也是没有辦法的事。

除了東亞和美國以外,我也在歐洲的一些學術機構學習、工作過,包括海德堡大學(1997)、位於巴黎的高等研究應用學院(1998)、位於奧斯陸的挪威科學與文學院(2000)、明斯特大學(2008)及埃爾朗根大學(2011)等。但是我並不是一個"學術上的遊牧人",洛杉磯絶對是我的根據地。儘管我擁有國際學術背景和訓練,我覺得自己基本上還是被美國的學術文化包容接納了。有時也會聽到同事們抱怨我在外面的時間太多、在校的時間太少;然而我在國外的各種學術交流活動都有可觀的獎學金的支持,這樣也就爲加利福尼亞的納税人省下了大筆的錢,更何況置身電子時代,即使在萬里之外,和UCLA的

學生、同事也能隨時保持便捷的聯繫。

在UCLA的許多同事和行政管理人員的幫助下,我一直在爲提高東亞考古教學和科研的基礎學術設施建設而努力。這使得UCLA在近二十年間迅速成長爲這一領域在西方的領先學術機構之一。我們的畢業生當中有的已經開始成爲領域内的學術領導。在UCLA的藝術史系,我原來負責講授整個中國藝術史("從堯到毛"),但在2000年,我們有幸聘到一位宋元明清時期的中國藝術史專家,這就讓我可以把學術重心放在早期中國和考古研究方面。2006年,在本校人文學院及社會科學院兩位院長的建議下,我爲UCLA向盧斯基金會(Luce Foundation)申請到了一個大項目,用以加强學校的東亞考古學建設。此次申請的成功使UCLA在2008年聘請到了另一位中國考古學的專家,同時爲人類學和亞洲語言文化兩個系服務。我和他現在共同指導東亞考古數個研究領域的七名博士生。此外,我們在UCLA接待過來自東亞各國的很多考古學家當訪問學者,儘管時間有長有短,但他們都爲活躍本校學術研究氣氛做出了相當大的貢獻。UCLA在其他相關領域,比如亞洲舊石器時代考古、先秦時期的中國史學和文學、韓國藝術史、東南亞考古學等,也都相應地增加了教員,從而進一步鞏固了UCLA在美國東亞早期文明研究機構中的重要地位。能够對這些良好的發展略盡微薄之力,我感到由衷的高興。

研究興趣

基於在北大期間的訓練,我的研究興趣涉及中國考古的方方面面,包括中國與歐亞大陸其他地區的聯繫。在中國考古領域,我的研究工作主要集中在青銅時代(公元前2000年至公元前250年)。近三十年以來我發表的作品主要包括以下幾個方面:(1)社會制度與宗教活動、儀式的關係及其在物質文化中的表現;(2)青銅禮器銘文;(3)樂器和音樂理論;(4)中國南部和西南部的地域文化及其與其他地域的關係;(5)通過考古證據重構古代經濟發展脈絡;(6)從東亞的角度看中亞和亞洲内陸考古;(7)東亞的考古學史及文化遺産保護史;等等。除此之外,我還寫過若干其他内容的小品,如史前和帝制時期(即青銅時代之前及之後)的中國考古、古代文獻典籍、加利福尼亞19世紀晚期唐人街的考古發現、韓國考古、瑪雅考古、東西方文化交流等等。

最吸引我的研究課題通常跟考古材料與歷史文獻的結合有關。我尤其想弄清的是在同時處理這兩種不同類型的材料時所出現的一些方法論方面的挑戰。舉例説，我的第二部專著《宗子維城》(*Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence*)在很大程度上就是試圖應對這個問題。這本書在美國榮獲了一個重要獎項，而且數年前已經被翻譯成日文和韓文，中文譯本的出版也指日可待。另外一個我十分感興趣的重要題目是考古材料在科技史研究方面的使用。爲了在這一方面做出一些實際的貢獻，我花了數年時間研究中國古樂器與古代聲學，這些研究不僅包含在我的第一本專著《樂懸：中國青銅時代的編鐘》(*Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, 1993)當中，另外還有好幾篇文章也與此有關。除此之外，從1999年至2004年我還在中國西南地區參與過一個國際鹽業考古田野調查的項目，這項工作跟科技史、科技考古的關係也很密切。我花了很多力氣參加編寫的《中國鹽業考古》這一套雙語報告系列的第三輯(也就是最後一輯)，2013年終於出版。

最近我正在進行的主要研究項目之一，是想從考古的角度對先秦時代的中國經濟動態做一個整體的研究。這個項目在某種意義上將是《宗子維城》的續篇。在這本新書中，我希望能够闡明黄河和長江流域的古代王國與其社會組織相對没有那麽複雜的鄰居政權間的關係。我對這一課題的興趣一部分源於我以往從事鹽業考古的經驗。我已經陸續發表了一些跟此項研究相關的文章和評論，專著則希望在未來的幾年内完成。

我另外一個歷時不短的研究課題是中國考古學史。我想有朝一日能在此方面再多下些功夫。最近在同友人共同編纂的一部書中(*World Antiquarianism: Comparative Perspectives*, 2013)，我有一篇關於整個東亞古代金石學傳統的綜論("Antiquarianism in East Asia: A Preliminary Overview")，整本書希望將來有一天會譯成中文。我研究中國考古史的主要方式是爲著名考古學家寫評傳，其中有些是在他們過世之後當紀念文章已經發表了的；但它們並不是使徒行傳，而是正兒八經的研究文章。我計劃將來再寫幾篇這樣的文章。

雖然我在哈佛大學受到的是正統的田野考古學訓練，並曾在三個大洲參

加過發掘，但在中國境内真正參加考古發掘，是在我從事了中國考古這一行當將近二十年後才變得有可能的事。之前中國政府的法令是禁止外國人在中國參與考古工作的。因此我參加的田野發掘工作相對較少（比我的好多學生還少）。上文提到的早期鹽業考古是在與北京大學的同事們的合作下才得以進行的，這是我第一次也是到目前爲止最大的一次機會，其中我的任務是制訂設計考古發掘計劃。雖然大部分的實際工作由我的研究生和我們的中國同行擔任，但我還是在長江峽谷的考察現場度過了相當的時間（包括自1999年至2002年的四個聖誕節），這段經歷給我留下了非常難忘的記憶。

隨着西南鹽業考古項目的結束，我們最近幾年又在陝西高陵楊官寨創立了一個國際田野考古訓練班（亦稱爲“田野學校”）。這個訓練班的中方合作者是陝西省考古研究院和西北大學，班主任（我們稱她“校長”）是我的一位已經畢業的博士生。訓練班從2010年起，每年夏天五個星期，我在其中負責第一個星期的一部分基本培訓工作。楊官寨遺址是一個新石器時代中期的遺址，年代爲公元前4000—3500年左右，這儘管大大超出了我的專業範圍，但我還是極其珍視這個培養項目，因爲它爲我們提供非常好的機會，在一個友好的、跟中國同學和同事們合作的環境裏，讓一批對中國考古十分感興趣的國際學生來中國搞考古成爲可能。值得一提的是，有一部分參加者參加過我們的訓練之後已經選擇了中國考古作爲他們未來的研究專業。

在不久的將來，我渴望能有機會跟北大的朋友們開展更多聯合田野考察項目。我們的目標是至少儘量有系統地、儘量完整地發掘一個青銅時代的城市聚落遺址，從而進一步瞭解人們如何在那裏生活。保存完好的此類遺址在中國的很多地方都有，但是到目前爲止，還没有一個作爲整體被有系統地發掘過。如果我們能够得到批準開展這個項目，它將是合作式的，從事者將包括中國的研究機構、UCLA和其他海内外的參加者；它將是跨學科的，參與者將包括現代考古的多個技術領域和相關學科的各類專家；而且它將是長期的，可能比我的一生還要長，需要幾代考古人的努力。我已經和可能合作的對象協商了一段時間，希望在不遠的將來開始申請經費、組建團隊。

在幾十年的學術事業中，我也做過很多努力通過編輯工作來提高中國考古在西方學術界的地位。我是十幾種與考古和亞洲研究方面有關的期刊的

編委會成員,這些期刊有美國的、歐洲的,也有中國(包括香港、臺灣)的。我與别人一起創建的《東亞考古學》期刊(*Journal of East Asian Archaeology*),曾經由荷蘭萊頓的E. J. Brill發行過一段時間,不幸的是出了七期之後就暫時停刊了,將來是否還會恢復尚不確知。幸而最近東亞考古學者有了各種新的出版機會,所以該雜誌是否存在,現在看來也許已没有以前那麽重要了。

作爲世界考古學界的一員,我對世界各地的考古遺址遭到日益加劇的掠奪和破壞這一現象深感遺憾並給予越來越多的關注。2012年奥巴馬總統任命我爲美國國務院的世界文化遺産顧問委員會委員。該委員會的任務是幫助美國政府執行聯合國教科文組織1970年頒佈的《關於禁止和防止非法進出口文化財産和非法轉讓其所有權的方法的公約》。顧問委員會的工作給了我一個寶貴的機會去參與我專業所涉及的公共領域層面,這一層面以前曾長久被我忽視。目前我還没有寫過跟這一議題有關的文章,也許我將來會寫一些。

回顧北大

考古學家不是挖寶人,也不是不諳世事的書呆子,而是有頭腦的現代科學家,尋求客觀地、創新地運用古代世界的物質遺産來理解人類的過去和現在。我們作爲關心中國考古的外國人並不是因爲想以此沉溺於某種异國情趣或者偏執於某種觀念或想法,而是立志於從全球的視角在這個極其重要的研究領域做出建設性貢獻。最近,在中國和西方,人們對學術史的興趣劇增,對於個人性格和人際關係如何影響到整個知識領域、學術走向的各個方面的興趣也陡然增加。中國考古學也不例外。我現在也已經站在歷史的視角上看待我在考古學界的經驗。當我回想起自己1979年至1981年在北大留學的那些年,好像忽然間意識到,那真是一段距今已久的歷史。

我當年在北大期間有幸向幾位20世紀中國自己培養出來的第一代的考古大家聽課、學習。現在還健在的首先有宿白教授,他今年已是92歲的高齡,仍天天追求學術,獎掖後學。按照年齡順序往下排,還有高明教授、嚴文明教授、李仰松教授和吕遵諤教授,也都是八十歲以上,李伯謙教授也已超過七十五歲了。不幸而已過世的有鄒衡教授(1926—2005)和俞偉超教授(1933—

2003)。當時考古專業還屬於歷史系。現在的考古系是1983年才建立的。課程是根據歷史順序安排的。舊石器時代考古由吕教授負責教,新石器時代由嚴教授和李仰松教授負責,商周由鄒教授和李伯謙教授負責,戰國秦漢由俞教授負責,魏晋南北朝及隋唐由宿教授負責,當時系裏還没有人教宋元明時期考古的課程(現在有了)。除此之外還有高教授教我們古文字學,宿教授教中西文化交流專題課。兩年的留學時間足以讓我修完所有這些課,收穫很大。中國同學在中間離開北京作半年的田野實習,我也很想參加,但儘管做了很大的努力,怎麽也没有能够得到允許。僅僅在實習馬上要結束的時候系裏才安排一個老師帶我們考古留學生去參觀兩天北大在山東的實習地點,印象很深。

除了在北大上課之外,我還利用假期、週末到中國各地去參觀古遺址和博物館,這當然也是極爲寶貴的學習經驗,種種細節我一直到現在還記得非常清楚。

當時北大有兩棟樓是留學生宿舍,女生住25樓,男生住26樓(這兩棟樓現在已經不幸被拆掉了,儘管它們是梁思成先生親自設計的解放初期的代表性建築物)。我1981年8月離開北大的時候,留學生正要搬進新建的勺園樓,我没有跟着一起搬過去。與後來的情况不同,住在25樓、26樓的留學生仍然能有中國同屋,那也是十分珍貴的經驗。我在北大第一個學期的同屋是78級的聶新民,陝西人,當時年齡已經不小,家裏有夫人和孩子,人非常好,可惜畢業不久就去世了。從第二個學期開始,宿先生安排他的研究生晁華山當我的同屋,儘管他和我年齡相差二十歲,但是我們變成很好的朋友,友情一直持續到現在。晁華山研究生畢業就留校教佛教石窟寺考古,現在已經退休了。他曾經到德國進修過兩年,後來他的兒子也到我家鄉去留學,使得我們兩家所有人都成了好朋友。

跟我一起上課的是77和78級的本科生,他們是"文革"以後頭兩批正式考進大學的,大部分年齡比我大好幾歲而且已經參加過工作或當過兵,他們比我們從西方國家來的小年輕人見過更多世面。畢業後没有改行的同學們現在已經成爲考古學界的骨幹,有幾位留在北大教書,如李水城、張辛、王迅、薄小瑩等;有的當官了,如現在國家文物局副局長童明康等;有的到地方上從事考古工作,如湖南省文物考古研究所的裴安平、南京大學的水濤等;有的從

國外留學回來了,如社會科學院考古研究所的趙志軍和現在在香港從事考古的王文建和劉茂等。我在北大時對同學們學習的刻苦程度印象極深,他們一天到晚埋頭學習,深夜圖書館已關門、宿舍已停電之後還能够看到同學們站在街邊利用路燈的光綫讀書。那的確是中國現代史上一個很特别的年代。現在的學生們顯然已經不這麽瘋狂了吧。

我在留學生圈子裹也交了很多朋友。當時的留學生比現在少得多,但來自世界各地。現在人數最多的是韓國留學生,那個時候還一個都没有,反而有朝鮮的。日本學生在學術上是最厲害的,讓我明白我如果希望在學術上有所造詣,那就一定得到日本進一步培訓。但我當時在語言、專業上都還没有準備好,無法直接去日本學習,真正去日本是幾年以後的事。幸而在我到北大留學的1979年,隨着中美兩國外交關係的建立,高校接納了第一批美國留學生。我們對這些美國留學生印象很深。他們都是來自美國精英大學的高級研究生,帶着即將完成的博士論文,對當時的我們而言絶對是學術權威。我們經常相互討論學術問題,對我來説是一個重要的學習經驗:即使在中國,我也可享受到高品質的美國教育體系的好處。

當年的美國留學生有哈佛大學張光直教授的兩位學生,他們天天頌揚導師的學問和人品,讓我也越來越想到哈佛作張先生的學生。經過調查,我發現張先生不僅是中國考古的專家,他首先是美國學界最杰出的考古學家之一。我還是大着膽子填寫了哈佛大學的入學申請。當張先生1981年春天到北京第一次和我見面的時候,我已經被哈佛的研究生院録取了。毫無疑問,我在北大受到的中國考古的基本訓練是我被他們接受的最重要的原因。

我在北大留學的時候,中國還没有恢復學位制,外國留學生和中國學生一樣都無法在北大拿學位。幾年以後北大考古系開始接受留學生讀碩士、博士學位。我儘管並没有北大的任何文憑(只有留學證明書),但一直自以爲是北大的鐵杆兒校友。三十多年來,我一直跟我在北大接觸的老師們、同學們以及後來才進入北大考古系的其他同事們保持着密切聯繫。我們見面的機會比較多,除了經常互相訪問以外,還常有機會在世界各地一起開會。我在UCLA現在正帶着兩個北大出身的研究生,已經畢業的還有幾位,包括一位在北大拿到了考古學碩士的外國留學生。我的其他非中國學生也常選擇北大

當作他們在中國的留學地點。如上所述,我曾經和北大的同行們正式在田野考古合作過幾年,這是到目前爲止我學術生涯當中最有意義的、也是最愉快的經驗之一。我現在和北大的朋友們又在準備另一個長期合作計劃。這期間我2012年在北大的國際漢學家研修基地做過五個月的訪問教授,教了一門考古學理論與方法的課程。學生的反應非常好,也讓我很受啓發,聯繫更緊密,並讓我切實感受到中國考古事業最近幾年的蓬勃發展。雖然現在的北大和我在北大留學的那些年在很多方面不一樣,但北大的學生們仍然是全國最聰明的。我希望這一點永遠也不會改變!

(宋佳宸 初譯　孟繁之 初校　張翰墨 再校)

漢譯佛典語言研究的意義及方法

辛島静志

一、漢譯佛典語言研究的意義

隨着佛教的傳入中國及佛典的漢譯,印度文化和思想對中國文化,如文學、藝術、醫學、天文等多方面産生了極大影響。恩師季羡林教授生前曾説過:"要想研究中國的哲學,研究中國的思想史,要不會梵文就很困難了。要想瞭解中國文化,必須瞭解印度文化。它對我們影響很深。"(2006年度視頻《感動中國人物——季羡林》)像英語和歐美文化帶給現代中國的影響一樣,自東漢到唐代,印度文化及語言給中國的巨大影響是不可忽視的。我認爲,中國傳統文化中的"天"、"神"、"龍"等概念原本都很抽象,但受到佛經中大量起源於印度的故事影響,自編寫於中國魏晉南北朝時代的志怪小説(如〔東晉〕干寶撰《搜神記》)開始,這些抽象的"天"、"神"、"龍"都變爲具體、具有人格、與人們有直接關



與季羡林先生在一起(攝於1990年)

作者單位:日本創價大學國際佛教學高等研究所

係的存在,而且這樣的性格一直持續到現在。佛經翻譯除了對中國小説創新產生巨大影響之外,對中古詩歌格式也有着非常深遠的影響。此外,道教是在中國古代宗教信仰基礎上,承襲了方仙道、黄老道和民間宗教觀念的中國土生土長的宗教,但在其經典總集《道藏》中我們可以發現不少脱胎换骨於佛經的道教經典,可見起源於無文字的民間宗教的道教文字化、經典化時,因借鑑了佛典,所以不可避免受到了佛教及其背後的印度文化的影響。以上簡單論述説明印度文化對中國文化的深遠影響以及研究佛典的重要性。絶非因我自己是研究佛教的,所以才在開頭部分引用季先生的話来"自賣自誇"。

佛典對漢語的影響也甚大。佛經漢譯給漢語帶來大批新詞彙,如:"佛"(*buddha*)、"魔"(*Māra*)、"鬘"(*mālā*)、"刹那"(*kṣaṇa*)、"玻璃"(口語 *phalia* [<梵語 *sphaṭika* "水晶")、"塔"(專門爲了音譯犍陀羅語 *thuba* 或 *thuva* [< Skt. *stūpa*]而造出的漢字)等音譯詞,又出現了如"現在""過去""未來""真理""世界""因緣""果報"等意譯詞。還有我曾經指出過,漢譯佛典中出現的大量"V(O)已"結構,尤其在初期漢譯中對應的是梵文或其口語的絶對分詞(或叫獨立式Absolutive),後來其用法擴大,過去被動分詞也常常被譯爲"V……已"。這一自佛經開始的"V(O)已"後來爲近代漢語動態助詞"了"所替换。我注意到,東漢支婁迦讖等爲了保持與印度原典的語序一致,經常使用前置賓語。在東漢代安世高、支婁迦讖開始漢譯的佛經中,用"持""用""持用""取"等作前置賓語的例子爲數衆多,這種前置賓語的用法,至少最早可能與原典的語序有關。還有佛經中包含大量當時的口語。我以前曾設想過,漢譯佛典中使用了大量口語表達,目的在於教説大衆。在讀律典時,我改變了這一想法。律典中確有不少口語詞彙、語法,但律典終究是出家人的律典,讀律典給普通人聽是被禁止的。包括律典在内的漢譯佛典中出現了許多口語表達,其原因在於,在原典中就已經使用了當時的傳説、寓言及日常對話,描繪了當時的日常景象,因此,在翻譯佛典時,譯者也相應地使用了當時漢語的口語表達。根據吕澂《新編漢文大藏經目録》(濟南:齊魯書社,1980年)的統計,從東漢中葉的安世高到直至北宋代的大約九百年間被翻譯的佛典中,流傳至今的有1482部,總計約5702卷,4600萬字。其數量龐大,成立年代明確,我們可以把它與梵語、巴利語、藏語等經典進行對比。因此佛典不僅是佛教、哲學、思想、文化

等研究的寶貴資源[1],也是研究漢語詞彙、語法、音韻時不可取代的材料。

我認爲,作研究時最關鍵且最有效的方法就是比較,尤其當我們研究的對象是語言時。例如,歷史比較語言學的産生與歐洲人的梵語"再發現"有很大關係。英國人最初認爲,梵語及其他印度口語不過是其殖民地落後的語言而已。直至1786年英國語言學和東方學家威廉·瓊斯(William Jones)指出梵語與希臘、拉丁語的同源關係後,歐洲的語言學家終於開始研究印歐諸語言之間的相似性,於是有了印歐語系比較語言學的呱呱落地。有了自公元前一千數百年至公元10世紀兩千數百年之間不斷産生的數量及内容都異常豐富的梵語文獻,印歐語系研究有了日新月異的發展,獲得了相當確鑿的研究材料和證據。

梵語不僅對印歐語系比較語言學的産生起到了推波助瀾的作用,而且也對漢語語言學的問世産生了深遠影響。佛教傳播到漢土大约在公元前後。最早可能是出家人跟隨西域商人來到中國。印度(此處所説"印度"並非指現在地理上的印度,而是古代印度文化的地區,包括現在的巴基斯坦等)的出家人中也有婆羅門,他们出身於殷實家庭,從小受到良好教育,精通梵文——其實,在印度、中國以及其他地區出家僧中往往有當時一流的知識分子,例如龍樹、鳩摩羅什和他的漢人弟子、空海等等。像安世高(據説出家前是安息国的王太子)那樣的印度文化圈中西域國家的貴族也學習梵語——梵語與歐洲中世紀到近代貴族學習的拉丁語如出一轍。公元2世紀後半葉安世高、支婁迦讖等開始大量翻譯佛經。這些經典流傳至今,才使我們因此了解到東漢有數量可觀的佛教徒。自印度或西域來到漢土的出家人中應該有人精通梵文。接觸這些出家人的漢人也逐漸開始客觀地觀察自己的母語,即漢語。

漢語本來的注音方式是"讀如○字",東漢末出現了反切法。最早的是東漢末服虔、應劭注《漢書》中的例子。三國魏孫炎(字叔然)對反切進行了整

---

① 季羡林先生就曾舉出西晉竺法護譯《生經》(譯出時間太康六年,即285年)卷三《國王五人經》與《列子·湯問篇》中一個情節相同的故事來證明"《列子》鈔的最晚的一部書就是《生經》",以此證明了《列子》成書的確切年代。與此相關,筆者發現《列子·仲尼篇》善射者矢矢相屬章抄襲了無叉羅、竺叔蘭291年譯《放光般若經》"箭箭相拄,不令前墮"的譬喻,因此該章的撰寫應在291年之後;張湛没有偽造《列子》;《列子》的撰寫者可能是張湛祖父張嶷或父親張曠。這一發現得益於佛經明確的翻譯年代。參閱《列子與般若經》(與裘雲青共同執筆),《漢語史學報》第十四輯(待刊)。

理，作《爾雅音義》，一般認爲這是反切的開端[①]。反切法可能是梵文輔音和元音的拼音原理啓發了漢人，漢人由此開始分析漢語字音而産生的結果[②]。反切法可以説是漢語音韻學的開端。另外，在佛經中出現了很多陀羅尼。三國吴支謙及西晉竺法護等把陀羅尼譯爲漢語，但大部分譯者則用漢語來音譯陀羅尼。陀羅尼只有正確發音才能發揮作用，因此漢譯者們一定慎重考慮過哪些梵文音用哪些漢字表記才合適，印度和漢地僧人們也一定是在討論後音譯的。翻譯後，爲了保持陀羅尼正確正統的讀法，僧人們往往在翻譯後的漢字旁使用縮小的字體來表示陀羅尼的讀法。我認爲，僧人們在翻譯陀羅尼過程中以及挑選適當漢字表示陀羅尼讀音時一定是煞費苦心，但與此同時，也啓發了漢人分析漢語字音。此外，佛經（如大乘《涅槃經》）中還往往出現列舉犍陀羅語或梵語四十二字母的字母表（因其順序爲 a-ra-pa-ca-na ... ，因此這一字母表被稱爲 Arapacana）。這一字母表可能啓發了漢人僧人。在如此需要謹慎注意佛經讀音，因而也不得不重視漢語字音的情況下，僧人不斷研究分析漢語字音，以至於唐末僧人守温參照梵文字母體系制定了漢語字母，用三十六個漢字代表三十六類不同聲母，稱爲三十六字母。這一體系一直襲用至今。因此可以説漢語音韻學的起源和發展與佛教文獻密切相關[③]。

僧人們所做的巨大貢獻不僅限於漢語音韻學，而且也包括了漢語詞彙研究。漢譯佛典的原本主要産生在印度本土及印度周邊（包括和田等中亞各地），譯者爲了表現當時在中國没有的思想、概念、物品，造出大量新詞，使用既有詞彙時也遠離了詞的原義。原典中使用了當時的傳説、寓言及日常對話来描繪當時的日常景象。因此在翻譯佛典時，譯者也相應廣泛地使用了當時

---

① 參照北齊顔之推《顔氏家訓·音辭篇》："孫叔言（即孫炎）創《爾雅音義》，是漢末人獨知反語，至於魏世，此事大行。高貴鄉公不解反語，以爲怪異。"陸德明《經典釋文》也説："孫炎始爲反語，魏朝以降漸繁。"

② 參照董同龢，《中國語音史》，臺北：中華文化出版事業委員會（現代國民基本知識叢書第2輯），1954，38頁；董同龢，《漢語音韻學》，北京：中華書局，2001；周祖謨，《周祖謨語言學論文集》，北京：商務印書館，2001，203頁。

③ 日語的五十音（又稱五十音圖，是將日語的假名以元音、子音爲分類依據所排列出的）也是按照梵語的排列所做的。日語的"あいうえお"與梵語的元音排列（**a**, ā, **i**, ī, **u**, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, **e**, ai, **o**, au）一致。日語字音排列"かさたなはまやらわ"也與梵語的字音排列（**k**, kh, g, gh, ṅ, c, ch, j, jh, ñ, ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ, **t**, th, d, dh, **n**, **p**, ph, b, bh, **m**, **y**, **r**, l, **v**, ś, ṣ, s, h）基本一致。

的漢語口語表達。漢譯佛典中出現的這些特殊詞彙及口語詞彙爲我們正確讀懂佛典設置了重重障礙。有時譯者或其筆受把解釋放進佛典本文裏,如:"文殊師利,漢言'濡首'"(三国吴支謙譯《維摩詰經》)[①]。也有後來的僧人講義佛典,高僧們在對佛典作註釋時,經常對漢譯佛典的詞語加上解釋。其結果便是專門解釋某一個漢譯佛典中詞語的"佛經音義"的出現。緊接其後,解釋所有漢譯佛經中難解難讀字詞的《一切經音義》相繼問世,如,據《大唐內典録》等記載,北齊代道慧曾著《一切經音》(今已亡佚)、隋代智騫撰《衆經音》(今亦亡佚)、唐代玄應撰《一切經音義》二十五卷、唐代慧琳撰《一切經音義》一百卷,又有遼代希麟撰《續一切經音義》十卷,對慧琳《音義》成書後出現的新漢譯佛經中的詞彙加以解釋。這三部書不僅對佛學研究做出了巨大貢獻,而且爲後世研究漢語文字學、音韻學、訓詁學都提供了大量的且極具價值的參考材料。這些《音義》直至今日在我們研究佛學、語言學、版本學等時都仍極有研究價值。但應該注意的是,雖然玄應、慧琳梵文知識之淵博無可質疑,但問題在於他們僅僅精通梵文(Sanskrit),對口語(Prakrit,相當於中國的白話)的理解則微乎其微。自世尊時代起佛典都是通過口語傳承的。直至3世紀末,口傳佛典才逐漸用梵文改寫。7世紀玄奘和玄應時代印度佛典已被改寫爲梵文了,因此玄應、慧琳等不知道古譯(鳩摩羅什之前的漢譯佛典)原典的語言大多是犍陀羅語及其他口語並不奇怪。但如果僅靠梵文知識去解釋這些從口語翻譯的古漢譯佛典中的難解詞彙、音譯詞等,那麼其局限性一目瞭然,産生很多誤釋也在所難免[②]。

我非常佩服玄應、慧琳的博識。他們不僅有梵文及佛典的深厚知識,還涉獵經史百家、天文地理,長於考證。兩千五百年來佛學歷史中,他們撰寫的《一切經音義》具有不可磨滅的價值。他們之後,能超過他們的梵漢知識及佛典訓詁成就的僧人一直未曾出現。值得慶幸的是,從中國學方面研究漢譯佛典詞彙、語法、音韻的風氣越來越盛,現在幾乎每一部漢語史報刊上都有有關佛教漢語的論文,每年都有厚重而踏實的研究書問世。佛教漢語研究可以説

① 《大正大藏經》第14卷, no. 474, 525b18.

② 參照筆者2008年發表的論文《漢譯佛典的語言研究(三)》及2014年發表的《盂蘭盆之意——自恣日的"飯鉢"》。

已成爲漢語史研究的熱門,研究者已經形成了很大隊伍。我一直在呼籲漢梵比較研究的必要性。漢譯佛典是“翻譯”,我們可以把它與梵語、巴利語等經典,或是與其他譯者的“異譯”對照比較。例如日本明治時代的譯書、啓蒙書中出現的“權利”(right)、“科學”(science)等新詞,把它們與其原語或是作爲譯語固定之前的其他譯法比較,就可以明確它們的意思。同樣道理,把漢譯佛典的語法、詞彙與梵語等佛典或異譯相比較,就可以清楚、準確地理解它們的意思,解開許多疑團。現在中國的漢語史研究者也意識到這一点,有些研究者已開始充分利用梵文佛典。當然,無論再如何利用各種電子資料庫恐怕都無法超越玄應、慧琳的博識和“語感”,但我相信,如果我們能够對每一部佛典做踏踏實實的研究,積累幾代人的研究成果,終究會有一天取得毫不遜色於他們的成就。

下面介紹一下我選擇研究佛教漢語的緣故及一些研究成果。

二、研究漢譯佛典語言之契機

自開始學習佛教文獻學至今已有三十六載,回頭看三十六年前的情景恍惚昨日,但又覺得是如此漫長。

走上這樣一條學問之路是我自己的選擇。

進大學時我本來打算研究法國文學,所以大一時夜以繼日學習法語,但讀法國文學作品或報紙卻感到法國與自己之間有一條鴻溝,相隔千山萬水,很難産生共鳴。一年半後,我仍繼續學習法語,而同時對漢語和中國文化的興趣卻有增無減。正值大二爲選擇專業方向苦惱時(1977年),印度學佛教學泰斗中村元先生受獎,得到了給予學者的最高榮譽——日本文化勛章。此時我方才知道印度學佛教學的存在。

我出生在一座净土真宗的寺廟——净土真宗僧侶從其開祖親鸞以來就可以結婚,所以我的祖先至少十八代都在九州同一座寺廟做住持,五百年來天天念經。中村元先生的受獎仿佛在我的腦中划過了一道閃電,使我感到自己身體中流淌着的來自數百年來祖先的血液與佛教學有着不解之緣,於是放棄了做一名法國文學(日語裏法國寫做“佛國”,法國文學略爲“佛文”)專家的夢想,轉向學習佛教學及印度學。我學習的對象從法國文學(“佛文”)轉到

"佛語",即梵文及漢語。對於放棄付出那麽多心血的法語,我一直有若干失落感。直到2009年有幸成爲法國最高學府法蘭西學院(Collège de France)客座教授,並於2012年應邀在法蘭西文學院(Académie des inscriptions et belles-lettres)用法語做了報告,我才覺得終於對自己近四十年前所做的努力有了一個交代。

大三時開始專門學習佛教學、梵文、藏文,同時也學習漢學。當年在東京大學讀書時,最喜歡而且對自己影響最大的幾門課,一是梵文學者原實先生的印度古代詩歌、二是著名漢學者福永光司先生的道教文獻,三是户川芳郎先生的十三經注疏。三位先生在解讀文獻時一絲不苟的嚴謹態度對我的影響十分深遠,我自己也從此嘗到了文獻學的滋味。

福永光司先生當時剛從京都大學調到東京大學,教授道教文獻。先生一點也没有大教授架子,又因爲我們是同鄉,所以常一起喝酒,用鄉音聊天,從天到地,從古到今,無所不談。我剛二十歲,像海綿吸水一樣,吸取先生説的每一句話。在先生的研究班讀《雲笈七籤》等道教典籍時,當時没有《漢語大辭典》等辭典,只能用《佩文韻府》以及幾種"引得"預習,每在課堂上聽先生的解釋都感茅塞頓開。一次冒昧地問先生,爲甚麽知道那麽多,他回答説,"因爲我讀的書比你們多,所以才能站在你們面前"。他教導我要首先打好文獻學基礎,然後再研究哲學、思想史。從那時起我的口號就是"從文獻學(philology)到哲學(philosophy)"。

原實先生爲人嚴厲,學術上精益求精,研究班和福永先生的一樣嚴肅認真。從本科三年級到博士課程三年級,我接受了扎實的基本功訓練。研究班上課前,所有學生都徹夜準備梵語文學作品的翻譯,上課時所有學生都身着西裝。上課鈴聲一響,原實先生就把門插上,所以任何人都不敢遲到。先生讓每一個學生逐次讀準備的梵語翻譯,被叫到的學生都緊張得聲音發顫。在我留學前去原實先生家拜訪時,跟師母説"我們每次上先生的課,前一天都要開夜車",而師母的話令我大吃一驚,"原實也每次都開夜車"。原來先生就是如此認真對待我們這些學生的。先生總説"讀書不要看單詞","要讀句子",意思是説,一個單詞不是存在於字典中,而是存在於句子中,所以不僅要記住字典中單詞的意思,更要在整篇文章的前後關係中理解它;先生還常教導我

們要磨練"語感",只有多讀,才能得到語感。先生還説,"四十歲以前不要寫論文","要多讀書,即使現在没有寫的題目,不斷讀下去,就一定自然而然有要寫的内容"。事實果真如此。年輕時絞盡腦汁也寫不出,可是現在我腦子裏有一百多個想寫的題目,每天在寫也寫不完。

80年代初,我參加了翻譯《長阿含經》的工作(《現代語譯阿含經典·長阿含經》全六卷,東京:平河出版社,1995—2005)。我們首先把漢譯和巴利聖典及中亞出土的梵文寫本作了精密地對比,同時又盡最大可能吸收當時的中古漢語的研究成果,在此基礎上把《長阿含經》譯爲日文,并作詳細注釋。這一次漢學家和佛教學家——都是福永教授的門生——的合作研究給了我極大啓發。我自己也開始對《長阿含經》中出現的所有音譯詞進行全面分析,成果即後來出版的《〈長阿含經〉原語的研究》(東京:平河出版社,1994)。學生時代參加的翻譯《長阿含經》的工作使我領悟到編輯《佛典漢語詞典》的重要性和可能性。但與此同時,我又感覺到要想做這一項目,自己的梵語及中古漢語的知識還遠遠不夠。

我讀碩士時,英國劍橋大學教授John Brough及澳洲國立大學的狄雍(J. W. de Jong)教授來日本講學。他們都强調漢譯佛典研究的重要性。受他們的影響,我也覺得,從語言方面重新研究漢譯佛典十分有意義。而進行這方面的研究,不僅需要梵語、印度口語及中亞語言的知識,而且讀解古代漢語和中古漢語的能力也必不可少。1979年日中建交。任繼愈教授訪問日本,來東京大學作報告。不久季羡林教授也來東京參加佛教學會議。聽了這兩位代表中國學術界的權威的報告,我心中暗想,將來如果有機會,一定去中國留學。但當時我的首要任務還是要打好印度學的基礎。

1984年,劍橋大學的J. Brough教授來到日本,希望編輯一部《佛教漢梵詞典》。原實先生推薦我當他的助手。後來這一項目由於Brough教授的突然去世没能實現,但去歐洲學習印度學的機會因此從天而降。那一年是博士課程第三年,原實先生説,"在我這裏,你已經没甚麽可學的了,你去國外吧"。就這樣,我到了劍橋,由此開始了自1985年到1994年長達九年的海外求學生活。

在劍橋我的指導教授是K. R. Norman先生。Norman先生是巴利語、中期印度雅利安語即古代印度口語(Prakrit)的權威。在先生的身邊,我學習了巴利語、犍陀羅語、耆那教經典語言等多種語言。從先生那裏學到的本領至今

依然發揮着極大作用。比如,巴利語公認是最接近釋迦牟尼講話的語言,讀巴利語佛典時一般人查巴利語辭典。但我從先生那裏學到的方法是,不查巴利語辭典,而是在把握了發音變化規則的基礎上,推測與巴利語對應的梵語形式。許多人都知道摩耶夫人的故事,摩耶夫人是釋尊的母親,摩耶在巴利語中讀做 Māyā。實際上 Māyā不是一個固有名詞,梵語 mātā相當於英語 mother,在中期印度語中變爲māyā。也就是説,這個詞僅義爲"母親"。此外,比如巴利語中有一詞assa,如果查巴利語辭典,在assa詞條下寫有很多意思。這時先生的做法是,先讓我考慮有可能變爲巴利語assa的梵語單詞。有這種可能的梵語單詞很多,比如asya、aśva、asra、aśra、asmat、aśman、āsya等,這些可能性根本没有出現在巴利語辭典中。考慮這些與巴利語assa對應的梵語單詞,然後根據前後關係,便可從中選擇一個最爲恰當的單詞出來。在劍橋的兩年我所接受的一直就是這樣一種語言訓練。這一語言訓練對我現在的初期漢譯佛典以及犍陀羅語佛典的研究起到了至關重要的作用。

我在Norman先生門下,學習巴利語、犍陀羅語等印度口語的知識,以及如何處理印度口語資料的方法。兩年之後,我自認爲印度學方面已稍有眉目。爲了實現當初自己立下的目標,我想着手漢譯佛典的研究。John Brough教授去世之後,能夠理解自己研究目的的人,除了北京大學季羡林教授以外,恐無第二人了。

1987年10月1日,我終於來到了北京。當時正值國慶節,北京街道上裝飾着五彩鮮花,我內心興奮不已。從1987年到1991年,我幸運地師從北京大學季羡林先生。1988年蔣忠新老師出版了《民族文化宫圖書館藏〈梵文妙法蓮華經〉寫本:拉丁字母轉寫本》,他送給我一本。我第二天就開始拿這本書和竺法護譯《正法華經》及鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》對照,讀來覺得梵漢之間差異很大,第三天就忽然有了《正法華經》原本的言語是犍陀羅語的想法,而且如果用上面所説Norman先生的辦法,漢譯本中很多莫名其妙的翻譯就可以解釋通。比如爲甚麽梵文本有口語詞形*bhoti*(梵文*bhavati*"存在;是"),而《正法華經》讀爲"佛道"(*bodhi*)等。如果通過犍陀羅語理解,難題就一下迎刃而解,因爲在犍陀羅語裏*bhoti*的發音跟梵語*bodhi*的發音幾乎没有區别。自1989年秋起,我正式師從季羡林先生攻讀博士學位,題目是《法華經漢譯本與

梵藏本對比研究》。寫博士論文時,我對竺法護譯《正法華經》及鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》作了文本分析,研究漢譯本和梵文本的關係,用古代印度口語(Prakrit)的知識來考察《正法華經》原語。先生家裏有一套十二卷梵文法華經寫本集成,我寫論文時必不可少。從此兩年間,我幾乎每天在先生書房裏讀書。在這裏,對我每個幼稚的提問,先生總是毫無保留地把自己的絶學傳授給我這個異國青年。每當回想起這兩年的生活,腦海中浮現的都是每天騎車去朗潤園先生家時,路上的湖光塔影、摇曳的翠竹、夏日布滿池塘的荷花。讀書讀累了就冒昧地翻閲先生書架上的書,中文的,英文的,德文的,自然少不了梵文的。有時會身不由己,越過時空,恍惚於古今中外書的世界之中。先生家裏幫忙的阿姨會端過一杯茶,把我拉回現實。我用了兩年時間,於1991年夏天寫完博士論文,1992年在日本出版[①]。

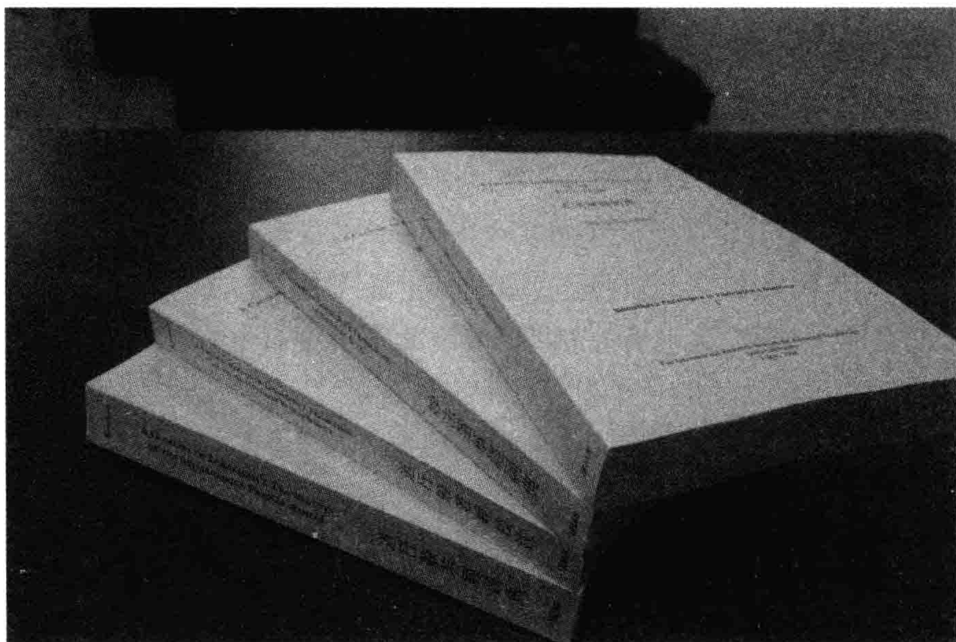
1991年我又到德國,開始研究大衆部出世間部佛教梵語律典寫本——季先生吩咐我研究這一在西藏保存下來的寫本,並且給了我它的照片。白天上梵文課,進行梵文寫本研究;晚上,爲了不忘中古漢語,查閲《漢語大詞典》《大漢和辭典》等工具書,重新精讀了《正法華經》《妙法蓮華經》等漢譯佛典。某天,我和指導教授弗萊堡大學印度學教授Oskar von Hinüber先生聊天時,先生提到了弗蘭克林·愛哲頓(Franklin Edgerton)的《佛教混淆梵語語法及辭典》(*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, New Haven, 1953)的問題,指出將來的佛教梵語辭典應該像《大衆部出世間部梵語辭典》那樣按部派分别編纂。這一建議使我産生了編纂專書詞典的想法。從那時起,我開始着手同時編寫大衆部出世間部梵語律典和幾部漢譯佛典的詞典。

三、編寫漢譯佛典詞典及校注

梵語和漢語系統完全不同,所以編寫梵語佛典詞典和編寫漢譯佛典詞典方法上差異極大,但也有可以互相參考之處。無論從哪一方面着手,許多認真踏實的著作都給了我很多啓發。比如,梵語、巴利語方面,《批判巴利語詞

---

① *The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra: in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions*, 東京:山喜房佛書林。



漢譯佛典詞典及校注

典》(*Critical Pali Dictionary*, begun by V. Trenckner, ed. D. Andersen *et al.*, Wörterbuch, 1924—2011)、《吐魯番出土佛教文獻梵語詞典》(*Sanskrit-Woerterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, begun by E. Waldschmidt, ed. H. Bechert *et al.*, Göttingen, 1973—)等精緻之極,堪稱編寫詞典的典範。漢語詞典方面,我認爲張永言等著《世説新語辭典》(成都:四川人民出版社,1992)是專書詞典的模範,而董志翹、蔡鏡浩著《中古虛詞語法例釋》(長春:吉林教育出版社,1994)、中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室編《古代漢語虛詞辭典》(北京:商務印書館,1999)是虛詞詞典的模範。

從1992年到1996年,我用夜里和週末的時間精讀《正法華經》,做了約一萬五千張卡片,卡片上寫《正法華經》本文、梵本及《妙法蓮華經》的對應詞、英語翻譯等。當時并没有出版計劃,直到1997年,我才開始準備出版。首先從卡片上寫的上萬條詞匯中選擇了以佛教詞、音譯詞、口語表達等爲中心的四千多條值得收入的詞匯。這些詞没有被歷來漢語詞典所收,或即使收了,也是以西晉以後的文獻作爲依據。原則上省略了一些出現在《正法華經》譯出以前年代的文獻中,而且意思用法相同,較爲簡明的詞,同時收進了有些難解

或是對我們有啓發的詞匯,然後請專家輸入電腦,1998年《正法華經詞典》[①]終於得以出版。

這本詞典出版後,僅限我所知,就出了九篇書評,每一篇都鼓勵我繼續漢譯佛典詞典的編寫。受到了多位學者的教誨和鼓勵,得到了許多友人的支持,因此我下決心寫下一部《妙法蓮華經詞典》。這時,不僅有部分《大正大藏經》輸入材料,而且梵語《法華經》校刊本及幾種寫本轉寫本的輸入材料也都有,不再需要作卡片,就用拷貝和粘貼寫了這一詞典。雖然輸入時無法避免錯誤,但較手寫卡片還是正確得多,核對原文的煩勞也少得多。因此僅三年就出版了《妙法蓮華經詞典》一書[②]。這本書里除鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》的詞典以外,作爲附録還加上了三部詞典:(一)後世某人翻譯後編入羅什譯的部分(六世紀左右?)的詞典,(二)失譯《薩曇芬陀利經》的詞典,(三)羅什譯部分的改譯《添品妙法蓮華經》的詞典。從這些佛經中,我選擇了以口語表達、佛教詞、音譯詞爲中心的約兩千兩百個詞以及陀羅尼約兩百個,每個詞條都並記了英語翻譯、梵本以及《正法華經》中與其對應的詞等。

兩本詞典完成後,我又以同樣方法編寫了《道行般若經詞典》[③]和《道行般若經校注》[④]。東漢支婁迦讖(Lokakṣema,略稱爲Lk)譯《道行般若經》(公元179年出,《大正大藏經》第8卷, no. 224)是最早的漢譯大乘佛經之一,不僅對漢譯佛典的詞匯、語法研究有重要意義,而且在我們探討大乘佛教的起源問題時,也是最重要的佛典之一。這部經典雖然如此重要,但在筆者之前没有人對它作過全面性研究。這部經典不僅詞匯、語法古老,而且梵語直譯味道

---

① *A Glossary of Dharmaraksa's Translation of the Lotus Sutra* 正法華經詞典, 日本創價大學國際佛教學高等研究所 Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I, 1998年, xxxv + 696頁;可在下面網站下載:http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_ BPPB.html。

② *A Glossary of Kumarajiva's Translation of the Lotus Sutra* 妙法蓮華經詞典, 日本創價大學國際佛教學高等研究所 Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica IV, 2001年, lii + 528頁);可在下面網站下載:http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_ BPPB.html。

③ *A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*道行般若經詞典, 日本創價大學國際佛教學高等研究所 Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XI, 2010年, xlviii + 768頁;可在下面網站下載:http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_ BPPB.html。

④ *A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* 道行般若經校注, 日本創價大學國際佛教學高等研究所 Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XII, 2011年, xxxvi + 550頁;可在下面網站下載:http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_ BPPB.html。

濃厚,不參考梵本原典就無法準確理解。

《道行般若經詞典》中收集了支婁迦讖譯《道行般若經》的詞匯。在這本詞典的撰寫過程中,我採取的方法同此之前的《正法華經詞典》《妙法蓮華經詞典》相同,即以中古漢語詞匯、佛教詞匯、音譯詞爲主,選擇經典中出現的大約一千五百條詞匯做註釋。每一條目都附録了與其相對應的梵本(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*)、藏譯本及以下六本不同時代的"異譯"中的詞匯。六本"異譯"是:

三国吴支謙(略稱爲ZQ)譯《大明度經》(公元222—257年出);

前秦曇摩蜱與竺佛念(略稱爲Zfn)譯《摩訶般若鈔經》(公元4世紀後半出?);

後秦鳩摩羅什(Kumārajīva,略稱爲Kj)譯《小品般若波羅蜜經》(公元408年出);

唐玄奘(略稱爲Xz)譯《大般若波羅蜜經第四會》(Xz[I],公元660—663年出);

同《第五會》(Xz[II],公元660—663年出);

北宋施護(略稱爲Sh)譯《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(公元982—年出)。

東漢支婁迦讖以及這些"異譯"的譯者都是各個時代具有代表性的佛典譯者,因此,通過這本《道行般若經詞典》可以俯瞰從東漢到宋代漢譯佛典詞匯的演變。例如:

當來(dāng lái) "future, in the future"

Lk.431c28. 過去、○○、今現在佛、天中天皆爲人中尊,悉於其中作佛。

AS.28.19 = R.56.11 = AAA.206.14. *-anāgata-* ("future"); ZQ.484a8. 當來; Zfn.514b7. 當來; Kj.542b12. 未來; Xz(I).774c6. 未來; Xz(II).873b8. (三世); Sh.595c22. 未來

弊魔(bì mó) "Māra, the Evil One"

Lk.434a11. 晝夜○○常索佛便,常亂世間人。

AS.39.20 = R.78.16 = AAA.243.22. *Māra~ pāpīyas~* ("Māra,

the Evil One"）; ZQ.484c7. 邪； Zfn.516a20.-；Kj.544a11. 魔； Xz(I).778b27. 惡魔； Xz(II).875b28. 惡魔； Sh.599b9. 諸魔衆

本無（běn wú） "nothingness; non-existence; non-existent; absolutely does not exist"

Lk.449c29. 怛薩阿竭知色之〇〇。如知色本無，痛痒、思想、生死、識亦爾。

AS.134.12 = R.271.3 = AAA.557.9. *tathatā*（"Suchness"）; ZQ.491c23. 本無； Zfn.-； Kj.558b10. 如； Xz(I).816c4. 真如； Xz(II).893c17. 真如； Sh.631b15. 如

都盧（dū lú） "all, the whole;(not) at all"

Lk.436b10. 釋提桓因言："但行般若波羅蜜，不行餘波羅蜜耶？" 佛言："〇〇六波羅蜜皆行，菩薩·摩訶薩。般若波羅蜜於菩薩·摩訶薩最尊。………"

AS.51.13 = R.100.21 = AAA.280.20. *sarva~*（"all"）; ZQ.485c11. 皆；Zfn.518a22. 悉； Kj.545c24. 皆； Xz(I).783a3. 具； Xz(II).878c11. 具； Sh.603a9. 皆

編寫《道行般若經詞典》的同時，我也撰寫了《道行般若經校注》，對這部最早的漢譯大乘佛經作詳細的文本分析，指明漢文本和梵、藏文本及異譯的讀法差異，爲進一步深入研究般若經提供了材料。李維琦教授(湖南師範大學)曾經對拙作做了如下評價："他繼去年《道行般若經詞典》之後，今年又出了一本《道行般若經校注》。洋洋大觀，可稱巨著…… 辛島教授的這兩本著作，有非常重要的學術意義。這不僅是説，他匯校了多種版本(大正藏底本之外的十種版本)，也參照了敦煌、吐魯番、吐峪溝、克孜爾出土的寫本、斷簡、殘片。也用上了三種梵本和兩種藏文本子。主要是説，他幾乎是逐字逐句地訓釋了絶大部分當釋的經文。漢文佛典自問世以來，一兩千年間，釋之者中外古今數以萬計，有幾人能從語言上把每個詞每個句子都講清楚？少之又少。這樣校，這樣解，校注這樣長這樣古老的經文，在漢文佛典訓詁史上應是第一次。"(《佛經釋詞三讀》，《古漢語研究》2012年1期，2頁)。

四、漢譯佛典語言研究的課題

近年在巴基斯坦不斷發現了很多犍陀羅語寫本,有些可追溯到公元前1世紀,其中《般若經》寫本殘片甚至可以追溯到公元47—147年,應與現存支婁迦讖於公元179年翻譯的《般若經》最早漢譯《道行般若經》原本屬於同一時代。我已經對支婁迦讖漢譯《道行般若經》中所有音譯詞(共182個)進行了分析,證明支婁迦讖漢譯《道行般若經》的原語確爲犍陀羅語。有了這些新發現的各種犍陀羅語寫本殘片,我們不僅進入了一個研究早期大乘經典的嶄新階段,而且必須擺脱僅靠梵文材料研究古譯佛典中音譯的研究方法,認識犍陀羅語的重要性,並從這一新角度來重新分析古譯中的音譯。

如果綜合佛典中的陀羅尼並將其與梵文等佛經進行對比研究,那麽我們將會擁有更多值得信賴的材料來研究中國音韻學。我打算與中國音韻學的研究者在這方面進行合作研究。

我還在準備編纂支謙譯《大明度經》、鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》、支婁迦讖譯《大阿彌陀經》、竺佛念譯《長阿含經》、竺法護譯《生經》《東漢小乘佛典詞典》等專書詞典。如果漢語佛典的研究者攜手編纂各種有代表性的佛典的專書詞典,最終將它們總歸在一起,那麽我們便可以編一部以漢語佛典爲材料的《佛典漢語詞典》。佛典量之多,内容之複雜,决非我一人甚至我們一代人能夠完成,它需要幾代人的努力。若數人、數十人甚至數百人以同樣方法用電腦編寫佛典詞典,也很容易歸納在一起,編入《佛典漢語詞典》。

結束語

就這樣,我遵照福永先生的教誨,一直按照幾位恩師傳授的方法在印度學和中國學之間往來並行。我在海外留學十年,師從三位權威教授,每一位先生雖然研究方向不同,研究方法相異,但在他們身上有着共通之處,那就是安下心來謙虚面對文獻的治學態度,懂就是懂,不懂就是不懂。模模糊糊,模棱兩可,大概是這個意思等等是我們作學問時不應取的。嚴謹的治學態度和超越辭典中的定義,在前後關係中體會把握詞匯的方法是我從幾位恩師那裏學到的,同時也是我過去、現在和將來研究佛教文獻學的基礎。

回想走過的路，覺得走了很多彎路，吃了許多没有必要的苦。福永先生教導我要“做一個世界上最懂佛教文獻的人！即使做不到，也要以此爲目標”，我一直都遵循先生的教誨，讀書直至今日。長達十年的留學歲月，在漫長黑暗的冬夜，没有成果的日子，也曾灰心、苦惱過，但每當這時，總會想起原實先生“即使現在寫不出，也不要急躁，要繼續讀書。只要打牢基礎，一定能寫出論文”的話，先生的話給我勇氣和力量，使我振作、堅持。十年留學結束回到日本後，我以文獻學方法研究佛典。但從幾位先生那裏學到的“從文獻學角度讀佛典，重新勾畫出佛典原貌”的方法很長時間不被同行理解和接受，以至有時想自己是否選錯了路。孤獨中常想起同樣孤獨中坐冷板凳看書的先生們。他們不在乎金錢和名譽，一心讀書，熱愛學問，是真正的文獻學者(philologist，文獻學者；philo-，熱愛；-logy，學問)，在他們身邊學習時，看到了他們孤獨、單純、樸素又不乏快樂的生活。只要想到他們走過的路，我便覺得從容一些，平静一些，又能夠以平常心讀書。親耳所聞、親眼所見的先生們的言行引導我遠離世俗，讓我平心静氣地讀書，老老實實地做人。我覺得，做文獻學研究，重要的是不急不躁，安心面對原典。堅持下去便可達到海闊憑魚躍，天高任鳥飛的境界。現在，我終於開始慢慢理解先生們的教誨了。

辛嶋静志著作目録

書籍

The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra: in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions, 東京：山喜房佛書林, 1992年11月.

《〈長阿含經〉の原語の研究—音写語分析を中心として—》，東京：平河出版社，1994年8月

《現代語訳〈阿含經典〉·長阿含經》全六卷，東京：平河出版社，1995—2005（丘山新、神塚淑子、末木文美士氏等共著）

A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra 正法華經詞典, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I), March 1998, xxxv + 696 pages, ISBN 4-9980622-0-4.（可自以下網址下載：http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/download.php 或: http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_BPPB.html）

A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra 妙法蓮華經詞典, Tokyo:The

International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University (*Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica* IV), 2001, xxxix + 528 pages, ISBN 4-9980622-3-9.(可自同前網址下載)

Buddhist Manuscripts from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments (*BLSF*), Volume I, ed. Seishi Karashima and Klaus Wille, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University, 2006, ISBN 4-9980622-9-8.(可自以下網址下載: http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BLSF/index_BLSF.html)

Buddhist Manuscripts from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments (*BLSF*), Vol. II, 2 parts, ed. Seishi Karashima and Klaus Wille, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University, 2009, ISBN 978-4-904234-01-3, 978-4-904234-02-0.(可自同前網址下載)

A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā 道行般若經詞典, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XI), 2010, xlviii + 768 pages, ISBN 978-4-904234-03-7.(可自以下網址下載: http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/download.php 或 http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_BPPB.html)

A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā 道行般若經校注, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XII), 2010, xxxvi + 550 pages, ISBN 978-4-904234-04-4.(可自以下網址下載: http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/index_BPPB.html)

Die Abhisamācārikā Dharmāḥ: Verhaltensregeln für buddhistische Mönche der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins, herausgegeben, mit der chinesischen Parallelversion verglichen, übersetzt und kommentiert, unter Mitwirkung von Oskar von Hinüber, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XIII), 2012, Band I lix + 480 pages, ISBN 978-4-904234-05-1; Band II 462 pages, ISBN 978-4-904234-06-8; Band III (Grammatik, Glossar und Anhänge) 572 pages, ISBN 978-4-904234-07-5.(可自同前網址下載)

《佛典語言及傳承》,上海:中西書局(即出)

有關漢學或用漢語發表的論文

1991

《〈法華經〉中的乘(yāna)與智慧(jñāna)》,《季羡林教授八十華誕紀念論文集》下卷,南昌:江西人民版社,1991年12月,607—643頁

1996

《漢訳仏典の漢語と音写語の問題》,高崎直道、木村清孝編,《シリーズ·東アジア仏教》第五卷,東京:春秋社,1996年2月,201—218頁

"Vernacularisms and Transcriptions in Early Chinese Buddhist Scriptures", in *Vernacularisms in Medieval Chinese Texts,* by Erick Zürcher, Seishi Karashima, and Huanming Qin, *Sino-Platonic Papers,* Number 71, Philadelphia: Department of Asian and Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, March 1996, pp. 32-42

1997

《漢譯佛典的語言研究》《附篇:佛典漢語三題——關於語氣詞"婆"、關於貝多、關於罽賓》,《俗語言研究》第4期,1997年8月,29—49頁

1998

《漢譯佛典的語言研究(二)》,《俗語言研究》第5期,1998年8月,47—57頁

1999

《〈大阿弥陀經〉訳注(一)》,《佛教大學総合研究所紀要》第六號,1999年3月,135—150頁

《漢譯佛典的語言問題》,《古典文献与文化論叢》第二輯,杭州:杭州大學出版社,1999年5月,25—40頁

2000

《〈大阿弥陀經〉訳注(二)》,《佛教大學総合研究所紀要》第七號,2000年3月,95—104頁

《漢語佛典的語言研究》,北京大學中國傳統文化研究中心編,《文化的饋贈——漢學研究國際會議論文集·語言文學卷》,北京:北京大學出版社,2000年8月,512—514頁

2001

《〈大阿弥陀經〉訳注(三)》,《佛教大學総合研究所紀要》第八號,2001年3月,133—146頁

《〈道行般若經〉和"異譯"的對比研究》,四川大學漢語史研究所編,《漢語史研究集刊》第四輯,2001年9月,313—327頁

2002

《漢訳仏典の言語研究——〈道行般若經〉と異訳及び梵本との比較研究——(1)》,《櫻部建博士喜寿記念論集·初期仏教からアビダルマへ》,京都:平樂寺書店,2002,171—183頁

《漢訳仏典の言語研究——〈道行般若經〉と異訳及び梵本との比較研究——(2)》,《創価大学·国際仏教学高等研究所·年報》第5号(2001),2002年3月,3—12頁

《〈道行般若經〉和"異譯"的對比研究——〈道行般若經〉中的難詞》,四川大學漢語史研究所編,《漢語史研究集刊》第五輯, 2002年11月,199—212頁

2003

《〈大阿弥陀經〉訳注(四)》,《佛教大學総合研究所紀要》第十號,2003年3月,27—34頁

《〈佛典漢語詞典〉之編輯》,《佛教圖書館館訊》第35/36号, 嘉義:伽耶山基金會圖書信息中心,2003年12月,28—32頁

2004

《〈大阿弥陀經〉訳注(五)》,《佛教大學総合研究所紀要》第十一號,2004年3月,77—96頁

《〈佛典漢語詞典〉の構想》(《中國宗教文獻研究國際シンポジウム報告書 京都大学21世紀COEプログラム 東アジア世界の人文情報学研究教育拠点 漢字文化の全き継承と発展のために》),京都:京都大學人文科學研究所,2004年12月,9—15頁

2005

《〈大阿弥陀經〉訳注(六)》,《佛教大學総合研究所紀要》第十二號,2005年3月, 5—20頁

"Qiuluzi 秋露子, An Early Chinese Name for Śāriputra", Seishi Karashima and Jan Nattier, in *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, vol. VIII, 2005, pp. 361-376

2006

《〈大阿弥陀經〉訳注(七)》,《佛教大學総合研究所紀要》第十三號,2006年3月,1—11頁

"Underlying Languages of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures", in *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday,* ed. Christoph Anderl and Halvor Eifring, Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006, pp. 355-366

《〈長阿含經〉原語研究》,辛嶋静志著,賀可慶譯,《正觀雜誌》38號,2006,南投:正觀雜誌社,115—136頁

《〈佛典漢語詞典〉の構想》,京都大學人文科學研究所編,《中國宗教文獻研究》,京都:臨川書店,2006年12月,21—30頁

《〈撰集百緣經〉的譯出年代考證——出本充代博士的研究簡介》,浙江大學漢語史研究中心編,《漢語史學報》第六輯,上海:上海教育出版社,49—52頁

2007

"A Report on the International Symposium 'Aspects of the Language of Chinese Buddhist

Translations' ", Karashima Seishi and Jan Nattier, *Mahāpiṭaka*, Newsletter New Series No. 12, 2007年1月1日, 仏教伝道協会, pp. 5-6

《〈大阿弥陀經〉訳注(八)》,《佛教大學総合研究所紀要》第十四號,2007年3月, 1—17頁

"A Project for a Buddhist Chinese Dictionary" in *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University,* vol. X (2007), pp. 337-358

"A Study of the Language of the Chinese Buddhist Translations", in do., pp. 445-460

" Futu 浮屠 and Fo 佛 Revisited", Ji Xianlin, tr. by Seishi Karashima and Qiu Yunqing, in do., pp. 461-470

《早期漢譯佛教經典所依據的語言》(徐文堪譯),四川大學漢語史研究所、四川大學中國俗文化研究所編,《漢語史研究集刊》第十輯,成都:巴蜀書社,2007年9月,293—305頁

2008

《漢譯佛典的語言研究(三)》,北京大學漢語語言學研究中心《語言學論叢》編委会編,《語言學論叢》第三十七輯,北京:商務印書館,2008年11月,144—168頁

2009

《〈法華經〉的文獻學研究——觀音的語義解釋》,《中華文史論叢》第95期,上海:上海古籍出版社,2009年3月,199—229頁

《漢譯佛典的語言研究》,朱慶之編,《佛教漢語研究》,北京:商務印書館,2009年6月,33—74頁

《〈道行般若經〉和"異譯"的對比研究——〈道行般若經〉中的難詞》,朱慶之編,《佛教漢語研究》,北京:商務印書館,2009年6月,307—321頁

2010

《〈大阿弥陀經〉訳注(九)》,《佛教大學総合研究所紀要》第十七號,2010年3月,1—13頁

《漢譯佛典的語言研究》,遇笑容、曹廣順、祖生利主编,《漢語史中的語言接觸問題研究》,北京:語文出版社,2010,133—153頁

《漢譯佛典的語言研究(二)》,遇笑容、曹廣順、祖生利主编,《漢語史中的語言接觸問題研究》,北京:語文出版社,2010,154—164頁

《早期漢譯佛典的語言研究——以支婁迦讖及支謙的譯經對比爲中心》,浙江大學漢語史研究中心編,《漢語史學報》第十輯,上海:上海教育出版社,225—237頁

2011

《利用"翻版"研究中古漢語演變:以〈道行般若經〉"異譯"與〈九色鹿經〉爲例》,《中正大學中文學術年刊》第十八期,2011,165—188頁

2013

"A Study of the Language of Early Chinese Buddhist Translations: A Comparison between the Translations by Lokakṣema and Zhi Qian", in *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University,* vol. XVI (2013), pp. 273-288

"The Meaning of *Yulanpen* 盂蘭盆: 'Rice Bowl' on *Pravāraṇā* Day", *ibid.,* pp. 289-305

2014

《初期漢訳仏典の言語の研究——支婁迦讖訳と支謙訳の対比を中心として——》,奥田聖應先生頌寿記念論集刊行會編,《奥田聖應先生頌寿記念インド學仏教學論集》,東京:佼成出版社,890—909頁

《盂蘭盆之意——自恣日的"飯鉢"》,《中華文史論叢》第114期,2014年2月,279—301頁

《論〈甘珠爾〉的系統及其對藏譯佛經文獻學研究的重要性》,《中國藏學》2014年3期,31—37頁。

《列子與般若經》,與裘雲青共同執筆,《漢語史學報》第十四輯(即出)

從性別學的視域研究中國

馬克夢(Keith McMahon)

漢學研究,從學習漢語開始

今天的講話是我的一點回憶與反思。首先我要感謝大會的主辦方給我們這麼一個寶貴的機會,大家一起見面交流。能夠見到老朋友、結交新朋友,極其難得。

我於1971年開始學漢語,1974年開始做漢學研究。大學時主修的專業是法國文學與比較文學,最感興趣的領域是歐洲中古時代到20世紀初的敘事文學與小説。爲什麼學起漢語來了呢? 在主修法語以前,我先主修語言學,而語言學系的學生按照規定都得學一門非歐洲語言系統的外語,我於是就選擇了漢語。在這之前,我對中國一點印象都没有,吸引我的是一個較抽象的"目標":學一門與自己的母語完全不一樣的語言。我當時的一個想法是,這麼選擇會給我一定挑戰和機會,讓我邁入一個對慣性思維極具刺激性的世界,説不定也會讓我"成爲"(或"懂得")另外一個"人種",進入一個超越性的意識境界。我這樣想,跟當時流行整個美國的"意識覺醒"(consciousness-raising)潮流有關。當時很多人通過吸食迷幻藥(尤其是LSD)來達到此目的,也有不少人借助禪坐、清修及其他許多辦法,如政治活動、讀書學習等來進行,我選擇了後者——讀書學習。

作者單位:美國堪薩斯大學東亞系

在現實生活中,這一選擇所造成的第一個重要結果是1976—1977年我去臺灣留學。我在臺北的一所語言學校學習漢語,住宿則在國際學社。住的是一間有四個床位的房間,有三位來自臺灣本土的同屋。在學習漢語的時候,給我印象最深刻的是,每一個新詞彙就好像是一張新門票,那麽多門票就好像每天有一千扇大門在不斷地對我次第打開,有一種非常過癮的感覺。

從性別學的視域研究中國文學、中國文化

這種過癮的感覺,竟然還有第二次,是1979—1981年我在上海復旦大學留學時。中美建交的第二年,我作爲第二批美中文化交流委員會的研究生到中國來學習。漢學與政治的密切關係在當時變得非常明顯。在第二次世界大戰結束以後,一個美國人研究法國文學幾乎不會受到什麽政治影響。但一個美國人若研究中國,則會極不一樣。在中美建交之前,美國學者研究中國,主要是到日本或臺灣去,到中國大陸來,是1979年之後才有的可能。在臺灣讀書時,跟語言學校的老師交流,我受到了一些國民黨的宣傳,"光復大陸"、"勿忘在莒"之類的標語在台灣街頭及宣傳品裏隨處可以看到,"孔孟之道"也聽了不少。同時也聽到了很多迄今都令人猶爲感動的人生經歷。幾乎我的所有臺灣老師都是從大陸過來的,他們常常提到抗戰前後與逃離大陸的故事,再加上我在臺灣學習時有一個非常要好的"忘年交"——不是一起學習的臺灣同學,是一位50多歲、來自山東的退伍老兵老宋(我已在别處寫過他的故事),他當時在國際學社當工友[①]。他跟我講了很多國共戰場和山東老家的事。我當時對大陸幾乎没有什麽印象,"四人幫"、"文化大革命"等也都瞭解得很膚淺,而且也不感興趣。這可能不像當時其他的一些美國同學,他們有的甚至熱愛毛澤東、周恩來,對中國政府的一舉一動都極爲關注。但很快我就發現,我不能不去了解毛澤東和"文化大革命",因爲當時的中國剛從"文革"中走出來,我復旦的同學與我來往多的基本都是1977級。他們大部分剛從鄉下或工廠出來,其中也有幾位作家,包括風靡一時的"傷痕文學"作家(如寫《傷痕》和《拂曉前的葬禮》的兩位,就都是當時復旦中文系的本科生,而且

① 參見我的個人網站:http://kmcmahon.faculty.ku.edu//

後者王兆軍,到現在還是我要好的朋友)。

一個來自資本主義世界的人一下子進入這麽一種環境,真像是進入了另一宇宙一樣。當時我跟人交流有極度陌生感,生活條件又極其艱苦,常常有不舒服與不適應,但也有很多快樂,尤其是認識新朋友時。我們的世界觀、價值觀、人生觀離得越遠,那種新鮮感就越強烈。今天没有時間講這一話題,我只談關於我當時的研究方向。我所研究的,在當時還是一個禁區(今天可能稍好),是明清小説,尤其是像《金瓶梅》之類的作品。美國在當時幾乎没有人讀這些小説,中國長期以來也可以説基本上没有人深入研究這類小説。當時有一位很權威的普林斯頓教授很早就曾跟我説過,研究這類題目就好比是把中國的髒衣服晾在外面給大家看。他是開玩笑,但也不完全是開玩笑。背後大家有疑問:寫"性"這個題目是不是太不嚴肅?是不是太好玩?别的同學很用功地研究很正經的問題,像顧炎武的政治思想、明代的北京、清代的户口制度等等,而我關注及訴諸研究的,則是明清世情與色情小説。

簡而言之,我在當時只好自己"開闢"自己的研究道路。我花了很多時間在圖書館閱覽舊小説,也從上海跑了無數次北京,到北京大學圖書館查找善本。那樣的小説没處買,一般圖書館也不對外借閲,只能在閲覽室一本一本地讀。而且讀完了書幾乎没有什麽人可以一起討論,因爲"性"這個題目,大家還是比較忌諱的,在當時也很少有人會讀這樣的書。再加上連我自己當時對性與性别研究也還没有充分的研究儲備,還缺少方向與理論的訓練。我第一次發現有《金瓶梅》這麽一本書時,極度吃驚,就好像發現新大陸一樣。後來發現的"新大陸"越來越多,一跳進去就是一個"無底洞"。不但有《金瓶梅》,還有很多類似的小説,如《禪真逸史》《禪真後史》。也包括許多小説集,如《歡喜冤家》《一片情》《弁而釵》等等,更不用説有什麽《如意君傳》《繡榻野史》《肉蒲團》等等比前者更爲色情的小説了。這是一個非常值得研究的領域,但過去很少有人予以過多關注。於是我就開始了兩種互不連屬的研究生活:一是跟中國朋友和中國老師交流,討論正經文學文本;其二是我的個人研究專題,只能自己跟自己探討。有的時候完全不知道自己在做什麽。我1979—1981年在復旦進修,1985—1986年在北大作訪問學者,兩次都是美中文化交流委員會的資助;1987、1988、1989年,連續三年,每年夏天我都到北大訪書、訪學,同時也訪舊,與舊日師友見面、交流;1991年我最後一次在北大作

了一年的美中文化交流委員會訪問學者,這期間我都一直在讀明清的世情與色情小説,進行思考、研究。從1991年到現在,差不多每年我都會到中國一次,每次兩三個星期,開會(包括參加人民大學性社會學研究所的潘綏銘教授所舉辦的三次"中國性研究國際研讨会"),作演講,見見老朋友,也與中國的同行交流、互换研究心得。

三十年來,我慢慢地總結並形成了一套研究性與性别的方法。我的第一個最基本的問題是:如何能把一個尷尬的、比較别扭的題目作爲研究專題。這並不簡單,也極不容易。用計算的方法來數一數這世界上有多少人,每人有多少次上床機會,某某人跟多少對象發生過性關係,或者數一數舊小説中有多少字是穢褻的、需要删節的……這都没有多大意義。有意義的是小説中語言的用法,比如性行爲的描寫是間接的還是直接的,是暗示的、輕描淡寫的還是露骨的、毫無顧忌的?背後的文化意義是甚麽?在理論上如何討論性問題,也是需要考慮的。總的來説,一個忌諱的、被封閉的題目總是有很多成見妨礙我們去瞭解它。幸虧20世紀中後期有許多理論幫了我很大的忙:女性主義、結構主義、後結構主義以及後殖民主義。它們最重要的貢獻,也即它們的一個主要共同點,是對主體性的質疑,尤其是對佔主導地位的主體性的質疑。女性主義給我的啓發是關於男性主導價值觀對女性的各種排斥與成見,以及社會對性别角色所起的支配作用。我逐漸發現有一個特别重要的性别結構,在中國歷史上長期以來一直佔據特别重要的位置,也對整個中國古代社會一直起主要的支配作用,這即是中國古代的妻妾制度。女人身體的買賣以及青樓文化也同樣非常重要,尤其是妓女在文人生活中的意義。在舊小説當中,正妻與妾的關係,她們之間的互相争鬥、交往、妥協、合作,以及她們的不同用心與動機,都引發我極大的好奇與興趣。他們各自所屬的人物類型,也時時引發我的注意,如奇女子、淫婦、潑婦、吝嗇鬼、酒肉和尚、敗家子、風流才子、落魄書生、俠客、賢妻良母,等等。另外還有一夫多妻制的歷史演變,尤其是在晚清,當中國受到西方一夫一妻制的影響,妻妾制度逐步所發生的變化,都在我的關注之中。最近我所做的新的研究,是中國歷代皇帝的后妃制度。后妃制度在每一個朝代所發生的故事、在歷史上的演變,以及皇后(或太后)的"垂簾聽政"與她們在歷史上對政治與社會文化的影響,都是我的着眼

點。比如對慈禧太后,我們今天的研究視角、眼光、問題意識,肯定和十幾二十年以前不一樣。

在美國學中文,研究中國

在美國學習中文或研究中國歷史、文化,有許多觀點和態度,有意或無意地受到了19世紀西方學術思潮的影響。單純就19世紀的西方漢學與中國學而論,在意識形態上也可分兩大類:一類是將中國作爲標本。當時的西方人即已開始研究全人類的思想、社會、族群、語言、文化、地理、植物、動物以及各種自然資源,他們如搜集標本般將搜集到的資料加以歸類,中國只是他們關注中的一類。這類研究方法、利弊,很多研究後殖民主義的人曾經做過專門性研究,寫過不少文章,兹不一一贅引,我只扼要地説,這樣的視角不但把中國作爲標本,而且往往將中國看成一個没有"醒"過來的文化區域,還處於一種蒙昧狀態中,需要西方人對他們進行"教化"才能從蒙昧中走出來。比如,中國人與鴉片就是一個很好的例子。這也是我從前研究過的專題。鴉片在中國走俏,"中國人離不開鴉片",這是當時一個常常被舉的例證,借以描述、形容中國的落後。中國人抽,西方人不抽,這個分别有象徵意義,説明中國在躺着做夢,西方人在站着幹有利的活、有用的事。中國人的衣服寬大而鬆,西方人的衣服鬆緊合體,宽鬆的衣服適合躺下抽煙,合體的衣服則不然,因爲抽一次鴉片頗費時間,合體的衣服躺下極不舒服(也容易弄皺衣服)。再加上,西方人忙,没有時間做那麽多鴉片夢。當然,也有極少數"怪"的西方人會去嘗試吸食鴉片,甚至會穿着中國服飾與中國人一起抽,將自己臨時地"中國化"①。他們在抽的時候可能會有超驗性的同化感,好像終於同中國人一起達到了精神上的共同點。吸食過大煙的西方人有的也會説鴉片的壞處被過分誇張了。而確實,得承認,鴉片在特定情況下是可以起好作用的,也不完全是一無是處。比如第一次鴉片戰争時,有許多英國士兵患了瘧疾,有醫生就建議説抽鴉片可以治病,但軍官堅決反對,認爲抽大煙是墮落習俗,不可採用。

① 见 Keith McMahon, *The Fall of the God of Money: Opium Smoking in Nineteenth-Century China*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2002, chapters 3, p. 4.

結果死亡率非常高。那些吸食過鴉片的外國人,可以説是19世紀在意識形態上對中國持另一類態度、看法的人,他們尊重甚至崇拜中國文化,將它看成一個超越性的文化,可以幫助西方人跳出過於物質化的窘境,並且可以教他們如何化解西方的近現代化帶來的各種緊張與不安。

在20世紀及21世紀,也有類似的現象。有的人研究中國,基本上是在做情報工作,深入瞭解中國,只爲了"知己知彼,百戰不殆",爲美國政府遠東戰略及對華政策服務。另一種極端,則是癡迷中國、日久成癮者,他們中許多痴迷中國詩詞、文化,也有的是降心於佛教或道教,也有的是爲了維護和闡揚"孔孟之道",也有的是氣功愛好者、功夫迷。之外還有一種人,熱衷講中文,"日久成迷",這種人只希望能講中文講得如中國人一樣好,不時顯擺,就有點像19世紀的一些美國白人,熱愛印第安人,要逃離白人世界,融入印第安社會,英文叫作"go native"。我以前有點屬於這類,但很快就發現這就跟賈寶玉一樣,喜歡跟姐姐妹妹們膩在一起,但永遠無法加入姐姐妹妹的隊伍,永遠是個男子。我一樣也無法完全中國化,這樣做,這樣希望,太不現實,太忽略自己的身份、文化立場,人不可能消除自己的社會背景所決定的文化屬性與生活條件。

理論與考據之别

我最後一個想講的主題,是從事漢學研究以來一再碰到的一個問題,即理論與考據的關係。這是什麽意思呢。先説一句很簡單的話。古漢語不僅對我們這些漢學家,即使是對大多數中國人而言,也都非常難,讀一本古書,即使是受過一定訓練,借助古注古疏,甚或是今人今注今譯本,也要花很大的力氣才能讀懂。不但要讀懂,也得學會分析,不能完全囿於前人成説,要學會提煉出有意思的觀點,做出自己的判斷。不能只説或只知道某一句話是什麽意思,或某個歷史人物做了些什麽。這些問題牽扯面甚多,可能會有些大(需專門花費筆墨探討),而且也涉及理論與實踐的不同,也可以叫做理論與考據之别,也可以説是思想與技術的不同。我1970年代中後期在耶魯和普林斯頓讀研究生時,老師們都曾鄭重指出漢語要好,讀文本要讀得全面與正確(即字字要得以確解)。這當然没錯,可謂不刊之論。但1970年代的美國又是一個

理論思考非常活躍的時期,結構主義與後結構主義極度流行,我也深受啓迪,興趣盎然。但老師們不希望我參考或採用這些理論,只是指點我專心讀懂文學文本,不斷提高漢語水平。當時我們心目中的模範研究生是漢語水平極高,比誰都能讀懂文本,參考書也熟悉得不得了的人,而且在日本或臺灣呆過很多年,至少也是兩三年或更長時間。不過當時在别的研究領域裏,情況則完全不一樣。比如歐洲文學、人類學、社會學等學科裏,那些人的理論基礎、訓練向來較強,讀懂文本對他們而言重要是重要,但不能只做那樣考證性的、一字一句必求確解的研究,一定要有理論思考,要有理論框架。這當然是比較簡單化的概括,目前越來越多做漢學研究的人都能把這兩方面結合起來,但我認爲這還是一個很不好解決、很難處理好的問題。語言基礎非常重要,考證能力也要很強,不用科學方法讀懂文本,某人的研究就不能算是真正的研究。而從另一方面,如果只有理論基礎,文章通篇只是千篇一律的福柯最漂亮的理論術語,也是個極爲嚴重的問題。理論術語用的恰當、貼切,會幫助我們瞭解我們研究的對象,像“畫龍點睛”一樣,給讀者以啓發。理論對頭腦就好像是一種維生素,同時對頭腦思辨也是一種挑戰,會讓你排除成見,進入“日日新,又日新”的思想境界。但理論養成並非一日之功,需要有意識訓練,需要時間的投入。研究生早晚得决定要在哪一方面下“笨而狠”的工夫。理論訓練會提供一套思考工具,讓你去瞭解和構擬各種文化現象、提煉問題意識。没有合適的理論梳理、理論框架,就没有辦法組織知識,也極容易把學習及研究的對象弄成一盤完全没有靈動的死物。可是,問題是有的人簡直是時髦理論家,文章寫得詰屈聱牙,使人難以卒讀,但理論詮釋一套一套的。而從另一方面來説,對文本的詳細瞭解,對語言的深入掌握,對典章、制度、人名、地名等等的全面熟悉,同樣很重要。古代所傳承下來的知識與讀書、思辨方法保留到現在也是極爲難能可貴的,它們有它們的價值、合理性,甚或現實意義。千萬不要忽略理論思考(友人孟繁之指出,此亦即中國古人常説的“義理”)對世界的貢獻,不要以爲理論只是時髦,甚至只是曾經的西方時髦,現在已經不重要了。有的人會説:因爲理論是一個西方的東西,不適合運用在中國的文本上(友人孟繁之説,中國古人也非常注重義理思辨,清代學者戴震和章學誠見面時,即説過“考據是抬轎子的,理論才是坐轎子的”的話)。——這個題目很大,我不能談得很多,但此説法難免帶有排外情緒,有點像美國的

"原教旨主義"。這種思想讓人覺得中國文化是精粹,是自我成系統、封閉發展的,西方理論、學説、思想對它格格不入。以目前的俄羅斯爲例:他們對同性戀的歧視與虐待屬於他們對西方自由主義與個人主義文化的反對與抵抗。也就是説,他們認爲這樣做可以代表另外一個獨立自主的道德系統。但這樣豈不是否認了任何普遍性的道德價值觀與世界人權觀。西方哲學確實有些内容只適合在西方用,有一些價值觀也如此,這個並不難弄清楚[①]。但西方的不少基本觀點與思維方法其實在中國也能找到,尤其如結構主義與後結構主義對主體性的質疑,道教、佛教中老早也有。如果把這些共同之處作爲出發點,全世界可以有一個比較相通——但並不是完全一樣的——理論語言來彼此溝通。

今天來參與討論的,主要是北美的漢學家。在中國的漢學大概也有類似的情況,但我對那些不是很清楚。我站在這兩種極端的中間,既羨慕深懂理論、理論訓練素深的人,又羨慕漢語水平、運用能力極強的人。我只會一點結構主義與後結構主義理論,尤其是法國思想家拉康(Jacques Lacan)的心理分析理論,它對我進行性别研究最有用,但理論界的許多争論與演變關係則非我所懂。我也不能教一門理論課。至於漢語水平,這對我,是永久的挑戰。今天能在這裏和大家用中文演講,是因爲我在美國不僅僅給美國學生用英文講中國文化,我同時也是他們學漢語的老師。只有這樣,我的漢語才能一直維持一個基本水平。不然的話,講中文的機會太少,會忘掉太多! 教學生漢語也是一種很實際的工作,這對教文學課是很好的調整。再者,看到學生學習外語的努力與奮鬥,跟他們在課堂上的日常接觸,對我都是很寶貴、不時促使我不容懈怠的經驗。我建議更多的、在國外生活的漢學家也能和我一樣,當當漢語老師!

(孟繁之 校訂)

① 恐怕目前比較不容易在中國被普遍接受的是女性主義。這個題目也很大,但女性主義對於在整個社會建立良好的人際關係極其重要。

作者案:此文係2014年9月北大國際漢學會議"國際漢學研究回顧與前瞻:我的漢學之路"宣講文章,復經與友人李零教授討論,及請我的同事肖慧與朋友孟繁之幫助校訂、潤色,往復討論,以成玆篇。文章主要記述我三十年來從事漢學研究的大致經歷,也順便談及我對中國文化的個人體會、理解及從事漢學研究的一點個人心得感觸。希望方家不吝賜正。

馬可·波羅研究

古代絲綢之路上的河西商品

党寶海

"絲綢之路"是對古代中國與中亞、西亞、歐洲一組商業道路或道路網絡的概稱。嚴格説來,這個名稱並不很準確——絲綢只是這一組商路或道路網絡上最具代表性的商品而已,在古代東、西方貿易通道上交换的商品要遠爲豐富繁多[①]。本文擬對古代絲綢之路上絲綢之外的商品做一個局部而微觀的討論,涉及的地域爲中國古代的河西地區。

"河西"在不同時代所指的範圍不同,本文的"河西"概念來自13—14世紀,地域包括今天的甘肅河西走廊、青海東部和寧夏。换言之,其地理範圍與西夏王朝的統治疆域大體相當[②]。

研究商品的第一手資料莫過於商人的記述。正因此,粟特商人古信劄才會在絲路歷史的研究中佔有重要地位[③]。研究古代絲路貿易中的河西商品,最重要的史料之一是意大利商人馬可·波羅(Marco Polo, 1254—1324)的記述。馬可·波羅出生在威尼斯的商人家庭,波羅家族是威尼斯有影響的經商

作者單位:北京大學歷史學系

① 參閱〔法〕阿里·瑪札海里(Aly Mazahéri)著,耿昇譯,《絲綢之路:中國—波斯文化交流史》,烏魯木齊:新疆人民出版社,2006,第三編"絲綢之路和中國的物質文明的西傳"。該書最早以法文於1983年出版。

② 參閱李範文,《西夏國名辨》第四節"關於河西問題",收入同作者《西夏研究論集》,銀川:寧夏人民出版社,1983,74—75頁。

③ Étienne de la Vaissière, *Sogdian Traders: a History*, Leiden, Brill, 2005, Chapter Two, "about the ancient letters", pp.43-70.

世家,馬可·波羅的父親和叔叔都長年從事歐亞之間的長途貿易,而馬可·波羅本人到元朝之後的身份很可能是爲宫廷服務的斡脱商人[①]。他和當時來華的歐洲傳教士最大的不同之處在於,他對世俗社會尤其是各地商業活動和物産的濃厚興趣。他的著作詳細記述了河西地區的物産情況,提到了幾種最著名的當地物産和它們在國際貿易中的地位。這將成爲本文討論的基本綫索。

一、大黄

馬可·波羅最先提到的河西地區享有國際聲譽的産品是大黄。在談到肅州(Succiu)地區時,他説:

> 肅州有衆多城市和村莊,而且首府*本身也*[R]被稱作肅州。[中略]這個*肅州*[VA]大區和我較早之前告訴你的*哈密力(Camul)*、*欣斤塔剌思(Ghinghin talas)*[VA]這兩個其他*大區*[VA]所在的整個大區,被稱作唐兀(Tangut)。*在這幾個大區*(FB)的群山中,能找到*很多*[Z]*最上乘*[VB]的大黄,商人們在那裏購買它,然後將其帶到*全*[Z]世界,*這裏找不到别的商品*[VB]。[②]

顯然,大黄是當地物産中的翹楚。受馬可·波羅著作的影響,1492年貝海姆(Martin Behaim)製作的地球儀上標注了這樣的文字"肅州盛産大黄"[③]。

在《中國伊朗編》中,勞費爾(Berthold Laufer)以其淵博的學養論述了中國大黄在古代亞洲、歐洲大陸的傳播。他指出中國人早在漢代就已經知道大黄,該詞出現在斯坦因(Marc A. Stein)新疆所獲漢代木簡上。最遲在公元10世紀,大黄成爲中國輸入西亞的商品。在古代,中國的大黄一直被認爲是最

---

① 蔡美彪,《試論馬可波羅在中國》,《中國社會科學》1992年第2期,177—187頁。

② *Marco Polo: the Description of the World*, trans. & ed. by A. C. Moule & Paul Pelliot, London, 1938; New York: AMS Press INC. reprinted, 1976, § 61, "Here he tells of the province of Succiu", p. 158. 本文譯文遵循原書的體例,插入的部分用斜體,並注出版本信息。版本縮寫的詳細信息,見該書509—516頁縮寫表。本文的譯文曾在北京大學"馬可·波羅研究班"上共同研讀過,其中72、73節初稿是筆者翻譯的,共同研讀過程中研究班成員對譯稿提出了修改意見,謹此致謝!

③ 轉引自〔英〕巴德利(John F. Baddeley)著,吴持哲、吴有剛譯,《俄國·蒙古·中國》,北京:商務印書館,1981,上卷,第1册,200頁。

好的，品質遠優於其他地區的同類物品。由於貿易路綫漫長，一些中國大黄的轉售地被錯誤地當成了大黄的原産地。關於中國大黄的銷售，勞費爾正確地指出："中國的記載關於這物品的出口貿易講得很少。""我們要想從中國書籍裏尋找論述這問題而且把這問題看得和西方人對它一樣重視的文章，恐怕是找不到的。"[①]勞費爾徵引了大量歐洲、西亞文獻來説明上述問題。不過，書中並未有針對性地討論河西地區的大黄[②]。關於中國大黄在古代東西方貿易中的一般情況，法國學者阿里·瑪札海里（Aly Mazahéri）作了大量論述[③]。中國學者潘志平集中討論了15世紀後中國與中亞貿易活動中的大黄[④]。

河西地區的大黄作爲當地名産，很早就爲世人所知曉[⑤]，相關記載不僅見於漢文史料[⑥]，在西夏文文獻中也有體現[⑦]。關於13世紀河西地區的大黄，蒙古國大臣耶律楚材的神道碑有這樣的記載："丙戌（1226）冬十一月，靈武下，諸將争掠子女財幣，公獨取書數部、大黄兩駞而已。既而軍士病疫，唯得大黄可愈，所活幾萬人。"[⑧]

筆者所能找到的有關河西大黄的外國記述基本都在馬可·波羅之後。最接近馬可·波羅的是意大利人鄂多立克（Odoric，1286—1331）的記述："我來到叫做甘肅（Kansan）的省份，它是世上第二個最好的省，人口衆多。[中略]此省

① 〔美〕勞費爾著，林筠因譯，《中國伊朗編》，北京：商務印書館，1964，379—383頁。

② 勞費爾指出，在1154年愛德里西（Edrīsī）提到大黄是中國的産品，出在布丁格群山中。勞費爾推測該地大概在西藏的東北部。見前引勞費爾《中國伊朗編》，381頁。該山具體在何地，待考。

③ 前引〔法〕阿里·瑪札海里，《絲綢之路：中國—波斯文化交流史》，第三編第八節"中國的大黄與絲綢之路"，449—461頁。

④ 潘志平，《從大黄、茶葉貿易看十五世紀後的中亞交通》，《新疆社會科學》1986年2期，89—95頁。

⑤ 綜合的討論見高曉山、陳馥馨，《大黄》，北京：中國醫藥科技出版社，1988，1—23頁。

⑥《新唐書》卷四〇《地理志四》"廓州寧塞郡土貢"：麩金、酥、大黄、戎鹽、麝香。北京：中華書局，1975，1040頁。參見（順治）《肅鎮志》卷一《物産》，1970年臺北成文出版社《中國方志叢書》影印順治十四年鈔本，28頁上欄；關於"麝香"的記載亦在此頁上欄。亦可參看（乾隆）《甘州府志》卷六《物産》"藥之屬"，麝香、大黄並見，1976年臺北成文出版社《中國方志叢書》影印乾隆四十四年刊本，632頁。參見前引高曉山、陳馥馨，《大黄》，1—23頁。

⑦ 西夏《天盛律令》中提到大黄，詳見杜建録，《西夏經濟史》，北京：中國社會科學出版社，2002，59頁。

⑧ 宋子貞，《中書令耶律公神道碑》，（元）蘇天爵，《國朝文類》卷五七，《四部叢刊初編》影印元至正二年刻本，12葉正面。

也生產大黄,而産量極豐,你花不上六個銀幣便可把一頭驢子馱滿。"[①]

在鄂多立克之後,我們應當提到的是馬可·波羅的同鄉、16世紀威尼斯地理學家剌木學(Giovani B. Ramusio, 1485—1557)的記載。剌木學研究工作的重點是歐洲東方行記的整理與刊佈,尤其對馬可·波羅及其行記的研究,使他名垂青史。在整理馬可·波羅行記時,剌木學注意到該書提及肅州産大黄,從那裏販運到威尼斯及世界各地。當時威尼斯人生病,普遍以大黄治療,但他説:"我未曾見到有任何書籍對此物詳加記載。"直到約1550年他遇到一位見識淵博的波斯商人哈吉·馬哈邁德(Hajji Mahomed),通過這位商人的講述他才直接瞭解到有關肅州大黄的更多情況。剌木學寫道:

> 哈吉·馬哈邁德,里海海濱歧蘭(Chilan)省陀拔斯(Tabas)城人。他曾親至肅州,後返回。數年前,攜大量大黄來威尼斯出售。[中略]哈吉首先告訴我們他曾至肅州(Succuir)和甘州(Campion),這兩座城市在大汗國邊境的唐古特(Tangath)省内。大汗名大明汗(Daimir Can),大明汗派官員管理這兩座城市。[中略]肅州城位於平原,無數溪流縱貫于平原之上,物産豐饒。[中略]哈吉告訴我們,唐古特省各地均産大黄,但最好的大黄出産于附近的高山峻嶺中,山上泉水淙淙,樹木參天,土呈紅色。因雨水不斷,泉水溢流,土壤總處於泥濘狀態。關於大黄的根、葉形狀,哈吉從口袋裏取出從契丹帶回的圖畫向我們展示,並告訴我們從圖畫上看到的是大黄的真實自然狀態。圖畫繪製極爲精巧。……哈吉又説,在契丹國,人們並不像我們一樣用大黄作藥,而是將它粉碎與其他香料混合,製成拜佛用的燒香。契丹的一些地區盛産大黄,以致人們充作燃料,有的地區以大黄醫治病馬;契丹國不珍惜大黄以至如此。[②]

在東方提到河西地區出産大黄的外國人有賽義德·阿里·阿克巴爾·哈塔

① 鄂多立克著,何高濟譯,《鄂多立克東遊録》,北京:中華書局,1981,82頁。

② 原文載 *Navigationi e Viaggi*, vol. II, *The Travels of Marco Polo* 前附文 Esposition of M. Giov. Batt. Ramusio,轉引自裕爾(Henry Yule)著,張緒山譯,《東域紀程録叢:古代中國聞見録》,北京:中華書局,2008,252—254頁。譯名稍有改動。漢譯本將作品的時代誤排爲1500年,英文本爲1550年。見 *Cathay and the Way Thither*, trans. & ed. by Henry Yule, London, 1866, vol.1, *Supplementary Notes*, XVIII, Hajji Mahomed's account of Cathay, as delivered to Lamusio, p.ccxiv。

伊(Seid Ali Akbar Khatai)。阿里·阿克巴爾1516年(回曆922年,明武宗正德十一年)在奧斯曼帝國首都君士坦丁堡用波斯文寫成《中國紀行》一書,書中提到陝西省和當地的物産:"在中國的十二個省份中,第一個叫Shaansi(陝西)。我們在其中旅行了三個月。這個省中的城市有Kinjanfu(京兆府,今西安)、Kanju(甘州,今張掖)、Sekchou(肅州,今酒泉)和Dinkju。在這幾個城中盛産麝香。Djulanfu(可能爲蘭州的誤寫)、Killanfu(古浪府)、Khunanfu,還有Jandifu和Jindifu、Bilanfu(平涼府)。這些地方盛産大黄,别處少見。"①

在明代所謂的"陝西地區"包括陝西行都司,管轄甘肅、寧夏、青海等地。此處出産大黄的陝西諸地,無疑重點指河西地區。

1570年,歐洲出版的亞伯拉罕·奥特利烏(Abraham Ortelius)《輿地大全》收録了《韃靼或大汗帝國地圖》,圖上在唐古特地區標注有:"此處山中産大黄。"1657年約翰·愛恩森(Jan Janssonius,或拼寫爲Iansson)的《新地圖集》所收《韃靼或大汗帝國地圖》上有如下標注:"唐古特。據説這個地區所産的大黄全部運往歐洲。"②

明末清初來華的歐洲傳教士在關於中國的記述中也提到河西地區的大黄。我們選擇較早而有代表性的記載。葡萄牙傳教士曾德昭(Alvaro Semedo,1585—1658)在1613年來華,歷居南京、杭州、嘉定、上海、西安等地,1649年至廣州主持教務,卒葬澳門。1638年,曾德昭在從澳門返歐途中,用葡萄牙文完成了《大中國志》的寫作。該書以曾德昭的在華見聞和中外資料爲基礎寫成。

在對陝西省的記述中,曾德昭也提到河西大黄:"[陝西省]還有大黄和乾大黄(Profumo,意指炮製過的乾大黄),這些在其他地方未發現;對於當地來説,來自波斯的大黄,看來不是天然的,因爲很多人旅行過波斯,卻未報導説在那裏看見這種藥用植物。它比較高,葉子比白菜大,不是野生,而是人工在園圃裏精細栽培的。"曾德昭注意到有來自中亞的商人到中國經商,他們採購回去的商品中包括大黄:"作爲商品交换,他們運回去的貨物,有瓷器、紅玉、

① 阿里·阿克巴爾著,張至善、張鐵偉、岳家明譯,《中國紀行》,北京:三聯書店,1988,96頁。

② 轉引自前引〔英〕巴德利(John F. Baddeley),《俄國·蒙古·中國》,上卷,第1册,224、228頁。

麝香、生絲、絲綢,其他種種珍品及藥材,如大黄,據我估計,從波斯運到這裏[——此處指歐洲,引者]的,也是這一種。"[①]

1653年,俄國派費奥多爾·伊薩科維奇·巴伊科夫(Theodor Isakovich Baikoff)出使中國。在他的出使報告中,有這樣的文字:"這道長城起自肅州以外的海[?],即出産馬蹄形大黄的中國大黄産區;經過中國的京城後,又伸延到大海。"[②]

1657年,俄國又派遣尼·斯·米列斯庫(N. Spataru Milescu,1636—1708)出使中國,在他返俄後撰寫的《中國漫記》中,列舉了各地通往中國的道路,其中第二條道路從波斯到中國,"這條道路通向中國的邊界城市肅州,此地盛産大黄,托博爾斯克人也曾和布哈拉人一起走過這條路,尋找大黄,並將大黄運往歐洲各國。"[③]另外,該書在關於陝西省的部分,提到肅州和當地的物産:"這個省生長着很多藥草,大黄尤其多。大黄不像許多人想像的那樣爲野生的,而是由人工在院子裏精心培育的。中國人把它採集下來以後,一般掛在牆上陰乾,因爲一旦曝曬,藥力就會減退。整個歐洲的大黄均來自本省和肅州,是商人經過阿斯特拉罕和波斯運到歐洲的,别處生長的大黄卻不是這種樣子,例如,安加拉河和色楞格河流域雖然也生長大黄,卻不是馬蹄形的。"[④]在具體談及肅州時,米列斯庫重複提到:"來自托博爾斯克的俄國商人也到這裏來購買大黄等物品。"[⑤]這次出使,米列斯庫負有各種特殊使命,其中的一項是尋找從阿斯特拉罕到中國的道路。由於清朝對俄國使團的行動很警惕,俄國使團便

---

① 〔葡〕曾德昭著,何高濟譯,《大中國志》,上海:上海古籍出版社,1998,20、22頁。

② 轉引自前引〔英〕巴德利(John F. Baddeley),《俄國·蒙古·中國》,下卷,第1册,1155頁。

③ 〔羅〕尼·斯·米列斯庫著,蔣本良、柳鳳運譯,《中國漫記》,北京:中華書局,1989,15—16頁。對米列斯庫《中國漫記》的學術研究始於英國學者巴德利(John F. Baddeley),他早就精闢地指出,《中國漫記》的很多記載抄自意大利來華傳教士衛匡國(Martino Martini,1614—1661年)《中國新地圖集》(*Novus Atlas Sinensis*)的文字説明,尤其是介紹中國各省的章節。因此,我們也可以將《中國漫記》關於中國各地的介紹視爲對衛匡國《中國新地圖集》的編譯。但是,前引文字出自《中國漫記》的第五章,這一章是米列斯庫撰寫的。譯文亦可參看上引〔英〕巴德利,《俄國·蒙古·中國》,下卷,第2册,1295—1296頁。注意,該書中米列斯庫的姓氏採用的是他因所任公職而取得的個人姓氏"斯帕法里"。

④ 前引〔羅〕尼·斯·米列斯庫,《中國漫記》,77—78頁。

⑤ 前引〔羅〕尼·斯·米列斯庫,《中國漫記》,85頁。對於米列斯庫(即斯帕法里)關於肅州的記述,英國學者巴德利有這樣的評論:他抄襲了衛匡國關於肅州的描寫,只有本文引述的這一句是他新增加的。見上引〔英〕巴德利,《俄國·蒙古·中國》,下卷,第2册,1532頁注釋1。

對自己的真實意圖進行了僞裝，以到肅州購買大黄作爲藉口，提出："沙皇曾要求派幾名俄國人跟隨布哈拉人去肅州採購大黄。"這一要求被清朝拒絶[①]。

與阿里·阿克巴爾《中國紀行》中所説的陝西相同，曾德昭、米列斯庫筆下的"陝西"反映的都是明代和清初的地理概念，寬泛意義上的"陝西"包括今天的甘肅、寧夏、青海。他們所述出産大黄的地區，都包括河西一帶。清朝官方檔案顯示，直到清中葉，仍有大量大黄從肅州銷往準噶爾地區[②]。

在古代，河西地區出産的大黄一直是中外貿易中的重要商品，直到印度洋商路開闢之後，它仍然大量銷往歐洲，爲商人帶來豐厚利潤。意大利來華傳教士利瑪竇(Mathew Ricci，1552—1610)在他的《中國劄記》中記録了大黄在中國、歐洲的懸殊價格差："中國的藥草豐富，而在别處則只有進口才行。大黄和麝香最初是撒拉遜人從西方帶進來的，在傳遍到整個亞洲以後，又以幾乎難以置信的利潤出口到歐洲。在這裏買一磅大黄只要一角錢，而在歐洲卻要花六七倍之多的金塊。"[③]

無疑，這些銷往歐洲的中國大黄中，有大量是産自河西地區的。

二、麝香

與大黄相比，河西地區更重要的商品是麝香。這是一種價格遠比黄金昂貴的商品[④]。由於體積小、重量輕、便於攜帶而售價高昂，麝香成爲絲綢之路遠途商貿的寵兒[⑤]。

馬可·波羅在講到Ergiuul(額里折兀勒)地區時詳細描述了麝香獲取的方

---

① 上引〔英〕巴德利，《俄國·蒙古·中國》，下卷，第2册，1532—1533頁。漢譯本將"肅州"譯爲"松城"，根據巴德利的意見，此地就是肅州。見該書1538頁注釋3。

② 張羽新，《肅州貿易考略》(下)，《新疆大學學報》1987年1期，71—73頁。

③〔意〕利瑪竇、〔比〕金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國劄記》，北京：中華書局，1983，上册，第一卷第三章"中華帝國的富饒及其物産"，16頁。

④ Volker Homes, *On the Scent: Conserving Musk Deer, the Uses of Musk and Europe's Role in its Trade*, Brussels, Traffic Europe, 1999, pp.vi, 1, 13-14.

⑤ 關於麝香在古代絲綢之路上的貿易狀況，可參閲以下論著：上引〔法〕阿里·瑪札海里，《絲綢之路：中國—波斯文化交流史》，第三編第七節"中國的麝香與絲綢之路"，437—460頁；王一丹，《波斯、和田和中國的麝香》，《北京大學學報》1993年2期，78—88頁；尹偉先，《青藏高原的麝香和麝香貿易》，《西藏研究》1995年1期，108—116頁。

法和當地麝香的品質：

> 在這個地方出產最好的麝香，是世界上*所能擁有的*[P]最優質的。你應知道麝香是通過我將告訴你的這種方式獲取的。你或許非常清楚，在*這個地區*[FB]有*一種野生的*[FB]小動物，*它有*[Z]一頭瞪羚那樣大，*換言之大小如一頭山羊*[Z]，而它的長相是這樣的。它有鹿一般的毛，*但*[L]*尤爲*[L]濃密，*而*[V]蹄子像瞪羚那樣*大*[TA]，它没有*像瞪羚一樣的*[R]角，有瞪羚般的尾巴。它有四顆牙齒，兩顆在下，*兩顆*[FB]在上，足有三指長，*非常*[VA]細薄，*白如象牙*[VB]，兩顆朝上，兩顆朝下。*又*[V]，它*看上去*[Z]是一種*非常*[V]美麗的野獸。*根據韃靼人的語言，它被稱作gudderi*[LT]。*我曾把一頭上述動物乾製的頭、蹄子、麝香囊中的一些麝香、幾對小牙齒隨身帶到威尼斯這裏*[VB]。*另外*[V]，麝香是以這樣的方式獲取的。*獵人在月圓時出發去捕捉上述動物*[VB]。當人捉到它，在它腹部下方中央肚臍處的皮、肉之間找到一個血囊，*月圓之時，它會在這種動物身上長出*[VB]。人們把它連同整塊皮一起割下，取出來，*在陽光下把它曬乾*[VB]。那個血囊就是麝香，從中散發出濃郁的香味。*自這個地區可以得到最好的麝香。這種動物的肉吃起來很好，它們被大量獵食*[VB]。你應知道，在這個地方，它*非常*[L]大量地存在，如我告訴你的那樣好。[①]

Ergiuul（額里折兀勒）指涼州，今甘肅武威。研究者在這一問題上没有分歧[②]。馬可·波羅在行記中還提到南方的阿克八里（Acbaliq Mangi）、吐蕃（Tebet）、建都（Caindu）等地也有麝和麝香[③]。不過，我們注意到，馬可·波羅在談到河西地區的麝香時，强調説那裏的麝香才是世上最好的。在這裏，我們没有必要懷疑馬可·波羅的判斷力，因爲即使在他返回歐洲之後，馬可·波羅仍然在從事香料生意，其中包括麝香。留存至今的關於馬可·波羅的一件法

① *Marco Polo: the Description of the World*, op cit., § 72, "Here he tells of the great kingdom of Ergiuul", pp. 179-180.

② 詳見Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, vol.2, Paris, 1963, pp. 646-647, "Ergiuul"。

③ *Marco Polo: the Description of the World*, op cit., § 113, "Here he tells of the province of Acbaliq Mangi", § 115, "Here he speaks of the province of Tebet", § 117, "Here he tells of the province of Gaindu", p.266, p.271, p. 275.

庭判決文書,清楚地表明他將自己的1.5磅麝香委託給合夥人出售[①]。

孤證不立。我們需要更多的證據來驗證馬可·波羅的説法。同上文對大黄的討論一樣,我們只討論直接提到河西地區麝和麝香的資料。中國史料的相關資料相當豐富。漢文《元和郡縣圖志》、《新唐書·地理志》、《續資治通鑒長編》、《宋會要輯稿》、《宋史·食貨志》等,西夏文《番雜字》、《天盛律令》等都提到了河西地區的麝、麝香(又稱麝臍)[②]。根據當代學者的統計研究,至今河西地區,包括湟水流域仍是麝香的產地[③]。

著名的粟特商人第2號古信劄是來華的粟特商人那你槃陁(Nanai-vandak)從甘肅河西走廊發往撒馬兒罕的,收信人是該城的拔槎迦(Varzakk)。信中提到了粟特商人在中國購買的麝香:"溫拉莫(Wan-razmak)爲我往敦煌送了屬於得屈(Takut)的三十二囊的麝香,他應該把它們轉交給您[即收信人拔槎迦——引者]。當它們交至您手上時,您應該把它們分爲五份,其中得悉槃陀(Takhsīch-vandak)應該拿走三份,畢娑(Pēsakk)[應該拿走]一份,您[應該留有]一份。"[④]那你槃陁可能是4世紀初期粟特人在華某個商業網絡的負責人,他掌控的商業活動主要是在甘肅地區。信中提到了多個河西地區的城市:酒泉、姑臧(今武威)、敦煌、金城(今蘭州)等。考慮到當地正是麝香的產地,得屈(Takut)的三十二囊麝香很可能就是在當地採購的[⑤]。

據筆者所見,域外文獻最早明確提到河西地區出產麝香的是中亞薩曼王朝佚名作者撰寫于982年的地理著作《世界境域志》。書中寫到中國的肅州(Saukju)"是吐蕃的邊境地區。其政府爲中國所派。肅州山中發現有麝鹿

---

① *The Book of Ser Marco Polo the Venetian, concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, trans. & ed. by Henry Yule, 3rd edition, London, 1903, *Introductory Notices*, VIII., §46, "his marriage and his daughters. Marco as a merchant", pp. 69-70.

② 前引杜建録,《西夏經濟史》,51、52、54、59、254、262頁。

③ 王一丹,《波斯、和田和中國的麝香》,《北京大學學報》1993年2期,78—81、84—85頁。

④ 據英國學者Nicholas Sims-Williams譯文,見"The Sogdian Ancient Letter II", in M. G. Schmidt & W. Bisang ed., *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*. Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2001, pp. 267-280. 漢譯文見畢波,《粟特文古信劄漢譯與注譯》,《文史》2004年第2輯,86頁。麥超美,《粟特文古信劄的斷代》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第24輯(2008年),220—223頁轉録了Sims-Williams的英譯文。

⑤ 關於粟特商人的麝香貿易,參閱畢波,《粟特人與晉唐時期陸上絲綢之路香藥貿易》,《臺灣東亞文明研究學刊》第10卷第2期,2013年,306—308頁。

(musk-deer)和犛牛(yaks)”[①]。12世紀的阿拉伯學者馬衛集(Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī)的著作摘録了前人關於安多地區出產麝香和犛牛的記載,米諾爾斯基(V. Minorsky)推測書中提到的山脈爲青藏高原東北部的南山(祁連山)[②]。

正如我們上文所見,對河西地區的麝和麝香做出最全面描述的是意大利人馬可·波羅。在他之後,亞洲、歐洲的文獻都有簡短的記述。如阿里·阿克巴爾的《中國紀行》寫道:陝西省的城市“有Kinjanfu(京兆府)、Kanju(甘州)、Sekchou(肅州)和Dinkju。在這幾個城中盛産麝香”[③]。

隨着大航海時代的來臨,歐洲國家得以和中國建立直接的商業聯繫。1517年,以多默·皮列士(Tomé Pirez)爲首的葡萄牙使團抵達廣州,他們於1521年初到達北京。由於葡萄牙武力奪取馬六甲和在東南亞的殺掠行徑,明朝君主拒絶接待葡使,並將其遣返廣州,使團成員被投入監獄,使團首領皮列士大約在1540年死於獄中。皮列士最初是葡萄牙王子的藥劑師,1511年隨葡萄牙船隊來到亞洲,並成爲馬六甲的藥物生意經紀人。1512—1515年間他撰寫了一部《東方志》,其中提到從中國輸出的主要商品中有陝西的麝香:“粉狀和囊狀的麝香,很豐富,而且肯定不錯,絶不次於白古的麝香。[中略]中國輸出的東西,有的産在中國本土,有的産在國外,有名地方生産的比其他地方的要好。你可以花錢買到你想要的任何這類商品,例外的是難以找到許多麝香。據説每年所有船隻從中國僅運來一巴哈爾麝香。[中略]有個叫陝西(Xamcy)的地方産麝香,並不多但品質好。麝香來自叫做西安府(Xãnbu)的城市,它在中國,他們説從身上取麝香的動物生長在陝西(Çancy)。”[④]

在《大中國志》中,曾德昭提到陝西的特産包括優質香料麝香[⑤]。俄國派

---

① *Ḥudūd al-'Ālam*: “*The Regions of the World*”*: a Persian Geography*, 372 A.H.-982 A.D, trans. and explained by V. Minorsky, London, 1937, § 9, “Discourse on the properties of the country of Chīnistān”, p.85.該書王治來漢譯本誤將yak譯爲犀牛,見《世界境域志》,上海:上海古籍出版社,2010,52頁。

② *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks, and India: Arabic Text (circa A.D. 1120)*, trans. and commented by V. Minorsky, London, 1942, pp.91-92.

③ 前引阿里·阿克巴爾,《中國紀行》,96頁。

④〔葡〕多默·皮列士著,何高濟譯,《東方志》,南京:江蘇教育出版社,2005,100頁。

⑤ 前引〔葡〕曾德昭,《大中國志》,19—20頁。

往清朝的使節米列斯庫在《中國漫記》中也記載陝西出產麝香,在肅州部分寫到,當地"那些軍事要塞都位於崇山峻嶺之中,山裏有大批的野馬、毛雞,麝香也不少"①。

曾德昭提到,無論在朝貢貿易還是正常的中葡海上貿易中,麝香都是重要的中國出口商品。在朝貢貿易方面:"摩爾人[指穆斯林——引者]的諸王派遣使節,隨這些商隊去朝見中國皇帝,按遣使的人數和貢禮多寡,每3年派出1次小使團,每5年1次大使團。使團大多在上述兩城市駐留[即甘州、肅州——引者]進行商品交易。另一些人則去履行任務,以五位國王的名義進貢。[中略]使者返回時,皇帝賜給他們每一騎兩匹金料子、30匹黃綢、30磅茶、10磅麝香、50磅叫做天竹(Tienjo)的藥材,及許多銀子。"②在正常的中葡貿易方面,曾德昭記録了廣州一地數量可觀的中國出口商品,其中包括大量的麝香:"且不説6個鄰國的土著和異邦人運走的各種貨物,僅葡萄牙人運往印度、日本和馬尼拉的貨物,每年約有5300箱各類絲綢,每箱裝100匹真絲,如天鵝絨花緞(Velvet damask)和緞子、輕料如半花緞(halfe-damasks)、彩色單層綫緞,還有250塊金子,及每塊重12盎司的2200塊金錠;有7皮切(Pichi)麝香,重量超過35亞洛瓦(Arrova),每亞洛瓦重25磅,每6盎司合1磅。"③

無論陸路的朝貢貿易還是海路的遠洋貿易,麝香都是中國出口商品的重要組成部分。考慮到河西麝香的品質和聲譽,用於出口的中國麝香必定有大量出自河西地區。

三、毛紡織品

大黄、麝香都是人類從自然界中直接獲取的商品。雖然中間也有人類的

---

① 前引〔羅〕尼·斯·米列斯庫,《中國漫記》,85頁。

② 前引〔葡〕曾德昭,《大中國志》,21—22頁。

③ 前引〔葡〕曾德昭,《大中國志》,第二章"諸省詳述,先談南方的省份",10—11頁。亞洛瓦(Arrova),或作Arroba,古重量名,約合今15公斤。按照這個數值换算,每年從廣州一地由葡萄牙商人販運的中國麝香就達到525公斤,即1050市斤。俄國來華使者米列斯庫的《中國漫記》在記述廣州時也提到中國的麝香出口,具體内容爲:只有葡萄牙人才被允許一年兩度到廣州參加交易會,"他們每次購買1300箱各種綢緞,每箱可裝150匹。黄金每買都是25兩,每兩相當於十個金幣;麝香七十斤。"前引〔羅〕尼·斯·米列斯庫《中國漫記》,156頁。

加工、保存,但畢竟和人造產品不可相提並論。在古代,河西地區的人工產品也不容小覷。

馬可·波羅提到了河西地區哈拉善(Calacian)城的著名物産:

> 在這座*哈拉善*(*Calacian*)[P]城中,生產*很多*[FB]*織物*,*被稱爲*[P]駝毛呢(camlet),是世界上*能找到的*[Z]最美麗、最好的。還有白色的毛綫,*因爲他們有白色的駱駝*[FB],他們以其製造的白色駝毛呢非常美麗、優良,他們生産的數量*極爲*[R]*衆多*。因此,*很多上述駝毛呢被運送到別的地區出售*,*或者*[VB]商人們攜帶着經行各地*販賣*[VB],*尤其是*[Z]到契丹(Catai)*和*[FB]經過世界的中部到其它地區。①

哈拉善(Calacian)源于"賀蘭",該詞在《蒙古秘史》中寫作"阿剌篩",旁譯"賀蘭山"②。作爲城市的名稱,所指應是興慶府(今寧夏銀川)③。

13—14世紀的河西地區盛産優質的駝毛織物,可以得到當時史料的印證。西夏的駱駝和駝毛製品很著名,曾作爲貢品獻給異國君主。例如,《蒙古秘史》記載,當西夏遭到蒙古入侵時,該國君主向成吉思汗乞降,提出:"若蒙成吉思汗降恩,我們唐兀惕百姓願把席棘草叢中飼養長大的衆多駱駝獻給您做貢賦,願把親手織好的毛織物(毯子)、緞匹獻給您。"在成吉思汗允和後,西夏履行諾言,"從唐兀惕百姓中徵集了許許多多駱駝,盡力驅趕來獻給了[蒙古軍]。"④毛織物在上引《蒙古秘史》中寫做"斡舌兒篾格"(örmege),漢文對譯爲"毯子"⑤。該詞指織有花紋的毛織物,亦稱毛緞⑥。從織有花紋和被稱爲"緞"這兩點判斷,毯子應是一種高檔的毛織品。

品質精良的白色駝毛、駝絨成爲河西地區高檔毛織物的原料保障。

---

① *Marco Polo: the Description of the World*, op cit., § 73, "Here he tells of the kingdom of the province of Egrigaia", p. 181.筆者按,《馬可波羅行紀》馮承鈞譯本將camlet譯爲駝毛氈、氈,不確。氈並非紡織品。見馮承鈞譯,《馬可波羅行紀》,石家莊:河北人民出版社,1999,第72章"額里哈牙國",256頁。

② 詳見余大鈞漢譯,《蒙古秘史》,石家莊:河北人民出版社,2001,265節,460—461頁。

③ Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, vol.1, Paris, 1959, pp.132-137, "Calacian".

④ 詳見前引余大鈞漢譯,《蒙古秘史》,249節,420頁。

⑤ 烏蘭校勘,《元朝秘史》(校勘本),北京:中華書局,2012,343頁下欄。

⑥《漢語大詞典》6,上海:漢語大詞典出版社,1990,1015頁。

還是回到馬可·波羅。在行記中,他提到商人們攜帶着這種優質的駝毛織物,"經行各地販賣,尤其是到契丹和經過世界的中部(through the midst of the world)到其它地區。"此處"世界的中部"頗令人費解,或許指蒙古察合台汗國統治的地區。在14世紀的蒙古語文獻中,它被稱爲"中間的兀魯思""中央兀魯思"[①]。無論是否特指這一地區,這種毛織物都毫無疑問是當時國際貿易中出自河西的重要商品。

除了駝毛織物之外,河西地區的匠人們還能用犛牛毛紡織。馬可·波羅提到在西寧州(Silingiu)盛産犛牛,其毛質之好給他留下了深刻印象:

> 在這條東南通向契丹諸地的路上,會看到一座名爲*Silingiu*(西寧州)[FB]的城市,*該大區*[Z]被稱爲Silingiu(西寧州),在它之下[VB]有大量市鎮和城市,它本身*也*[L]是*上述*[Z]唐兀(Tangut)*省*[Z]的一部分。[下略]*那裏有大量的*[V]野生公牛和*母牛*[VB],它們*彷彿如*[L]象一般大,它們看上去優良[VA]、美觀,因爲它們除了背部以外全身多毛,它們是白色和黑色的。*又*[L],毛*大約*[L]三掌長,*人們説它們的毛是極好的,是非常細的白色毛,並且所説的毛比絲還細得多。我馬可·波羅把它們當作珍品帶了一些來到威尼斯,而所有人也都這麼認爲*[VB]。它們如此美麗,看上去令人歎爲觀止。[②]

遺憾的是,馬可·波羅没有提到河西地區的犛牛毛紡織。實際上,這是當地一種很有特色的工藝。在西夏立國之前,党項人過着遊牧生活,"織犛牛尾及羖攊毛以爲屋,服裘褐,披氈爲上飾。""俗皆土著,居有棟宇,其屋織犛牛尾及羊毛覆之,每年一易。"[③]西夏法典《天盛律令》規定犛牛的牧放者每年都要向政府交納一定數量的絨毛[④],其用途主要應是紡織。也許駝毛織物的光輝

---

① 詳見 Dai Matsui, "Dumdadu Mongɣol Ulus, 'the Middle Mongolian Empire'", in *The Early Mongols: Language, Culture and History. Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of His 80th Birthday*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp.111-119。

② *Marco Polo: the Description of the World*, op cit., § 72, "Here he tells of the great kingdom of Ergiuul", p. 179.

③《隋書》卷八三《西域傳》"党項",北京:中華書局,1973,1845頁;《舊唐書》卷一九八《西戎傳》"党項羌",北京:中華書局,1975,5290頁。

④ 史金波,《西夏社會》,上海:上海人民出版社,2007,上册,102頁。

掩蓋了氂牛毛織物,我們現在還無法知曉後者在古代絲路貿易中的地位。

可以肯定,當時的河西地區是中國紡織業的重鎮之一。馬可·波羅記述Ergiuul(額里折兀勒)地區時提到:

> *這個大區的人們*[V]靠貿易和*織金*、*絲織*[FB]手藝維生,擁有充足的*各種*[V]穀物。這個地區大小有二十五日程,*非常富饒*[P]。[①]

精湛的紡織技術造就了當地一流的駝毛織物,它遠銷各地並成爲西夏給蒙古的貢品不是偶然的。根據漢文、西夏文文獻的記載,河西地區的毛織業在13世紀之前的唐代和西夏時就相當發達,而且品種豐富[②]。美國學者謝弗(Edward H. Schafer,漢名薛愛華)很早就根據《新唐書》的記載,論述了甘肅等地進貢朝廷的優質毛織物正是駝毛織品——"駝毛褐"[③]。在西夏與宋朝的貿易中,毛織物佔有一定的比例[④]。據陳炳應研究,西夏出產一種高級毛織物"毛錦",類似絲織物織錦那樣精細富麗。此外,還能生産棉、毛、金綫合織而成的棉褐,技術水準和精美程度與宋朝的金綫袍段相似[⑤]。當地優良的毛織工藝傳統得到後世統治者的高度重視。至元十八年(1281)十月,元朝政府在河西"置織毛段匠提舉司"[⑥],這與當地深厚的毛紡業基礎直接相關。值得注意的是,上文徵引《蒙古秘史》所述西夏向成吉思汗進獻的毯子(örmege)即毛緞。

即使到17世紀,河西地區仍以毛織業聞名於世。曾德昭《大中國志》記載

---

① *Marco Polo: the Description of the World*, op cit., § 72, "Here he tells of the great kingdom of Ergiuul", p. 180.

② 前引杜建録,《西夏經濟史》,49、52、61、62頁。

③ 謝弗,《唐代的外來文明》,吴玉貴譯自*The Golden Peaches of Samarkand*,北京:中國社會科學出版社,1995,433頁。《新唐書》卷三七《地理志一》記爲:會州會寧郡土貢:駝毛褐、野馬革、覆鞍氈、鹿舌、鹿尾;豐州九原郡(地屬靈州),土貢:白麥、印鹽、野馬胯革、駝毛褐、氈。前引中華書局點校本,970、973頁。

④ 前引杜建録,《西夏經濟史》,254、261頁。

⑤ 陳炳應主編,《中國少數民族科學技術史叢書》"紡織卷",南寧:廣西科學技術出版社,1996,707頁。同頁以甘肅武威西夏遺址出土的毛氈爲例做了具體論證。2014年8月,筆者參觀甘肅武威西夏博物館,看到館中陳列的一幀文物照片與西夏毛織品有關,那是寧夏賀蘭縣宏佛塔出土的藍花繡袋,長10釐米,寬7.5釐米,是麻毛混紡織錦,在土黄色襯底上織出藍色花卉圖案,工藝精美。原件現藏寧夏賀蘭縣文物管理所。

⑥《元史》卷一一《世祖紀八》,北京:中華書局,1976年點校本,234頁。

了當時的羊毛紡織業:"這裏輸出的羊毛,都在該省[原文指陝西——引者]或其他地方製作氈或别的有用之物。他們在當地不織布,除用山羊毛外不紡綫。他們用山羊毛織成一種供房間掛簾使用的材料,工藝精美,普通的也比我們的好,最好的比絲綢更貴重。他們還用羊毛織成極細的氈,叫做毯(Tum),當作衣服。但這不是任何一種山羊毛都可製作,而是用表層内極細的毛。他們小心地把細毛取出,用它製成大如普通餅子的球,再用特殊的工藝加工製作。"①俄國來華使者米列斯庫也記載陝西地區"羊毛織品十分精美,還産各種地毯"②。

儘管曾德昭、米列斯庫敘述的是羊毛紡織,但我們仍能感受到西北地方悠久的毛織傳統和高超技藝。

四、討論

"絲綢之路"的名稱作爲對中外重要商業道路網路的概括,一方面爲學界和大衆提供了名詞使用上的便利,但另一方面似乎簡化了人們對這個道路系統的認識。在這組商路上,僅就中國輸出的商品而言,就遠比一般人的認識豐富得多。

河西地區不僅是古代絲綢之路所通行的重要地區,同時它也是對外貿易商品的重要提供者,大黄、麝香、駝毛織物是其中長銷不衰的重要代表。除了品質優良外,原産地的價格相對低廉,産地又地處交通要道,這都爲外來商旅在河西採購上述商品提供了優越條件。就商路的研究而言,我們通常會設置一個起點,而商人的購銷活動其實並不受這一假定的限制,他們會在最方便的地區採購最有利可圖的商品。馬可·波羅記述了商人在河西地區的採購活動,無疑是相當準確的。

河西地區的自然條件遠談不上優越,但這裏獨特的地理環境卻造就了大黄、麝香這兩種優質的物産。除了上文所徵引的文獻,我們還可以用葡萄牙第一個來華使團攜帶返國的物品加以説明。上文提到,1521年,以多默·皮列

① 前引〔葡〕曾德昭,《大中國志》,19頁。

② 前引〔羅〕尼·斯·米列斯庫,《中國漫記》,79頁。

士爲首的葡萄牙來華使者在廣州被投入監獄關押。使團中一個名叫克利斯多弗·維艾拉(Cristóvão Vieira)的人,設法從獄中送出一封信,記述葡人在獄中的遭遇,同時談到使團在華的活動。這封大約寫於1524年的信中記載了葡萄牙使團從中國獲取而後被廣州地方政府没收的各種物品:"從我們那裏取走的財物:20京塔(quintal)大黄,1500或600華麗絲料,4000絲手絹製品,中國人稱之爲手帕(xopas),南京産,及許多扇子(avanos),還有三阿洛巴麝香粉,3000及若干麝香袋,4500兩銀子,70或80兩金子,還有其他銀器及各種值錢的衣料。[中略]這些(東西)被當作强盜的財物送往廣州府(Canchefo)的牙行。"[①]大黄和麝香都赫然列在16世紀葡萄牙使團的物品清單中。

如上所述,除了河西地區産自天然的大黄、麝香,當地的能工巧匠利用本地的優質原料,織就了精巧的毛織品。擁有這些優異的商品,河西地區在古代絲綢之路上的地位是不言而喻的。

陳炳應先生曾撰文研究了西夏時期對外貿易,得出這樣的結論:"關於西夏的商業貿易在社會經濟生活中的地位,史學界有不同看法。有的認爲'佔有重要地位'。有的則認爲'佔不了多大的比重'。我歷來主張前一種意見。[中略]西夏的存在並未阻絶東西方的絲路貿易,相反,在某種程度上,還起着維繫和中繼的作用,作出過一定的貢獻。"[②]這無疑提醒我們,對歷史的認識總有不斷深入的空間。

到17世紀,由於國際爭端導致的道路安全缺乏保障、沿途諸國高額關稅科征、主要商品輸出國的閉關政策、世界經濟重心的變動等複雜的原因,陸上絲綢之路最輝煌的時代已經過去,但它在河西地區的餘暉依然存續[③]。以下我們用米列斯庫《中國漫記》、曾德昭《大中國志》關於河西地區對外貿易的記

① 〔葡〕克利斯多弗·維艾拉撰,何高濟譯,《廣州葡囚書簡(1524?)——葡中首次交往的見證》,《國際漢學》第10輯,鄭州:大象出版社,2004,50—51頁。中葡貿易的商品名録,也見於1515年意大利航海家安德魯·科薩利(Andrew Corsali)的書信,見前引裕爾(Henry Yule),《東域紀程録叢:古代中國聞見録》,141頁注釋2。

② 陳炳應,《西夏的絲路貿易與錢幣法》,《中國錢幣》1991年3期,27—30頁。

③ 日本學者榎一雄《明末的肅州》研究了明代肅州的對外貿易和外國居民狀況,收入《日本學者研究中國史論著選譯》,第九卷"民族交通",北京:中華書局,1993,581—605頁。原文發表於1974年。關於肅州在清代遠途商貿的重要地位,可參閱張羽新,《肅州貿易考略》(上、中、下),《新疆大學學報》1986年3、4期,1987年1期。

述作爲本文的結束:"突厥人和布哈拉人每年都要組織馬幫到中國經商,但卻僞裝成國王的使者,並從中選出一人裝成國王的使臣,這樣更便於經商。不過,中國人仍對他們百般防範,不讓馬幫進入中國,更不讓進北京,而只讓使臣帶少數人進來,其餘的人均擋在甘州府和肅州府。[中略] 這些商人從中國買回大黄或麝香。中國商人只要聞訊他們到來,便帶着馬幫趕到肅州和甘州來同他們作生意。""這個省[原文指陝西——引者]是大批商貨彙集之地;它的西境有兩個城市,甘州(Gaucheu)和肅州(Sucheu)(如廣東省南端的澳門),各國各地成千的商旅,從那裏到來。"[1]

① 前引〔羅〕尼·斯·米列斯庫,《中國漫記》,78頁。筆者將原文的"土耳其人"改爲突厥人;〔葡〕曾德昭,《大中國志》,20頁。

傅漢思《馬可·波羅到過中國：貨幣、鹽、稅收方面的新證據》評介

馬曉林

《馬可·波羅行紀》是歐洲中世紀傳播最廣、影響最大的書籍之一。書中描述的東方世界，遠遠超越了歐洲人的知識範圍，因此其真實性和可靠性常常受到一些西方人的詰難。1995年出版的吳芳思(Frances Wood)《馬可·波羅到過中國嗎》一書，可謂詰難質疑聲音之代表。鑒於此書在社會上影響很大，一些學者撰文對吳芳思的書作出了回應。對這一問題的最新回應，是德國圖賓根大學漢學系教授傅漢思(Hans Ulrich Vogel)的新著《馬可·波羅到過中國：貨幣、鹽、稅收方面的新證據》(*Marco Polo was in China: New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*, Leiden: Brill, 2013)一書。作者本身是一位經濟史專家，這注定了該書不僅是馬可·波羅在中國問題的案例性深入探討，也是元代經濟史領域的重要成果。

該書由正文八章及八個附録組成，前有伊懋可(Mark Elvin)序、梅納爾(Philippe Ménard)序、作者自序，後有參考文獻、索引，全書厚達600多頁。

此書引證材料務求窮盡，對於《馬可·波羅行紀》諸重要抄本、刊本、譯本中與該書相關的段落，皆全部照録，或者置於正文，或者置於附録；對於其他重要文獻，主要是波斯文、漢文史料以及出土材料，也常常是全文徵引；對於前人的重要成果，也辟出較大篇幅進行歸納與介紹。這樣的寫作風格，使本

作者單位：南開大學历史學院

書具備了豐富的資料性,爲未來的學者利用這些材料提供了巨大便利。

此書利用了大量漢文、拉丁文、英語、德語、法語、意大利語、波斯語原始文獻或論著,對中國、日本尤其是西方學術界在馬可·波羅研究中取得的成果有極全面的整理(見此書參考文獻)。此書扉頁有一行紀念德國學者傅海波(Herbert Franke)的文字,通貫全書我們能看到傅海波的深刻影響,即漢學、蒙元史、經濟史的交融。此書不僅體現出漢學家對於漢文材料的嫺熟,並時常關照蒙元帝國史事,同時也展現出經濟史家對於資料的收集與分析方法。作者本身主要是一位經濟史學者,注定此書在經濟史方面探研最深,全書大量的資料圖表,使作者的觀點更具說服力,也爲元代經濟史提供了重要的參照系。

該書内容極爲豐富,下面逐章進行介紹。

第一章《導論》。

據作者介紹,該書研究方法有四個趨向。一是漢文史料與存世實物的系統對證。二是重視近年中國、日本學界對馬可·波羅與元史的研究成果。三是不僅利用了東西方學界的馬可·波羅研究,而且更利用了主要由西方學者所從事的關於《馬可·波羅行紀》諸抄本的最新研究。四是作者在完善該書初稿過程中使自己更加熟悉元史尤其是忽必烈時期史的狀態(8—11頁)。

關於馬可·波羅是否到過中國問題,作者用很長篇幅,結合最新的研究成果,對學術界質疑與回應的焦點逐一進行評述,包括十三個方面:一、《行紀》的作者(14—17頁);二、抄本流傳的複雜性(17—22頁);三、《行紀》的性質、風格、目的、接受(22—36頁);四、旅程與材料(36—39頁);五、中國地名的波斯語譯名(39—42頁);六、中國與蒙古的文明與文化(43—67頁);七、忽必烈宫廷中的"拉丁人"(67頁);八、參與襄陽之戰(67—68頁);九、爲官揚州(68頁)。十、波羅一家的使命(69—74頁);十一、波羅一家與漢文史料(74—80頁);十二、從中國返回(80—84頁);十三、特權金牌(84—88頁)。

第二章《元代中國的紙鈔》。

第一節列舉《馬可·波羅行紀》諸抄本中關於元朝紙鈔的記載,將這些材料條分縷析,以字母爲編號分成24條。

第二節歸納同時代其他西方、波斯、阿拉伯史料關於元朝紙鈔的記載。

包括《魯布魯克行記》(1253—1255年)、波斯語《瓦撒夫史》(約1300年)、拉施特《伊利汗中國科技寶書》(約1295—1300年)、亞美尼亞語《海屯行記》(1307年)、《鄂多立克東行記》(1330年)、斯洛塔尼亞(Slotania)大主教的《大汗國志》(*The Book of the Estate of the Great Caan*,約1330年)、多明我會教士約丹(Jordan Catala de Sévérac)的《東方奇觀》(*Mirabilia Descripta*,約1330年)、烏馬里(Ibn Fadlallah al-'Umari,卒於1338年)《眼歷諸國記》、佩戈洛蒂(Francesco Balducci Pegolotti)《通商指南》(*La Pratica della Mercatura*,約1340年)、《伊本·白圖泰遊記》(約1347年)、曼德維爾(Mandeville)《約翰之書》(1365、1371年)、菲利普·德·梅濟耶爾(Philippe de Mezieres)《老朝圣者之梦》(*Songe du Vieil Pèlerin*,1389年)關於元代紙鈔的記載;以及哈菲兹阿不魯(Hafiz-i Abru)《歷史精華》(*Zubdatu't Tawarikh*,1420年代末)、阿不都·剌匝克·撒馬爾罕迪('Abd ar-Razzaq as-Samarqandi,1413—1482年)《兩幸福星座之升起與兩海之匯合》(*Matla'as-sa'dain wa majma al-bahrain*)、巴爾巴羅(Josaphat Barbaro)《波斯行紀》(*Viaggio alla Persia*,約1450年)、阿里·阿克巴爾(Ali Akbar Khita'i)《中國志》(*Khitaynama*,1516年)關於明代紙鈔的記載。這些史料原文皆收録於此書附録二(439—470頁)。把這些同時代記載合起來也没有馬可·波羅提供的細節豐富,而且正如德國學者Volker Reichert指出的,這些記載没有一個把握住了紙鈔的經濟意義(109—112頁)。

第三節介紹伊利汗國1294年短命的紙鈔發行。此年伊利汗國模仿元朝發行紙鈔,然短暫發行數月而廢。伊利汗國發行紙鈔的主要建議者爲薩都剌丁等人,而關於元朝樣式紙鈔的信息主要來自孛羅丞相。近代學者頗節(G. Pauthier,1801—1873)誤將這位孛羅勘同爲馬可·波羅,此説20世紀前半葉尚有市場,後來被學界全然否定。不過,馬可·波羅與伊利汗國紙鈔仍然能夠聯繫起來。根據法國馬可·波羅研究專家梅納爾的最新研究[1],三位波羅從中國回威尼斯途中,1294年正是在伊利汗國。不過,馬可·波羅没有提到伊利汗國發行紙鈔之事。梅納爾認爲,其原因在於馬可·波羅之書的重點並不在於乞

---

[1] Philippe Ménard, "Marco Polo et la mer, Le retour de Marco Polo en Occident d'après les diverses versions du texte", dans *I Viaggi del Milione, Atti del Convegno, Comitato Nazionale per le celebrazioni del 750° Anniversario della nascita di Marco Polo*, Roma: Tiellemedia, 2008, pp. 173-204.

合都汗、合贊汗的波斯，而在於忽必烈汗的中國(117—118頁)。

第四節結合中國文獻與實物，全面整理了元朝紙鈔的生産(具體分爲生産機構、紙張、印刷、形制、版面、印章、面額等方面)與流通(具體分爲貴金屬的國家壟斷、僞鈔法令、昏爛鈔的倒换、税收與開支、市場交易、流通地區等方面)。這一節近一百頁，内容極爲詳盡，實際上探討的問題不限於馬可·波羅，對元朝紙鈔的方方面面提供了豐富而全面的資料，並附有實物圖片。

馬可·波羅提到，昏爛紙幣兑换新貨幣納費用百分之三(參看馮承鈞譯本第九十五章)。根據漢文史料，兑换率最初爲百分之三，中統四年(1263)降爲百分之二，至元十九年(1282)恢復到百分之三，因此馬可·波羅記載的應該是1282年以後的情況(176頁)。

本節探討紙鈔流通地區時，製作了詳細的統計圖表(183—212頁)，主要包括元朝平準庫與行用庫分佈地區表(186—188頁)、元朝不同時期紙鈔與金銀銅兑换表(194—198頁)、馬可·波羅提及紙鈔地區與漢文史料比較表(199—208頁)。進行比較分析之後，作者得出四條結論。一、馬可·波羅頻繁提及紙鈔應是指至元十七年(1280)以後，因爲只有這一年以後紙鈔才最終引入中國南方。二、馬可·波羅提及紙鈔的地區集中在腹裏、河南、江浙、四川，没有提及甘肅。作者認爲馬可·波羅經行甘肅是在1273—1275年，而元朝在此之後才在甘肅行用紙鈔。因此馬可·波羅與漢文史料並非完全矛盾。三、馬可·波羅講述吐蕃時明言那裏不用大汗的紙鈔而用鹽幣，建都(Caindu)使用金與鹽幣，雲南使用貝幣，進入四川時馬可·波羅説："自是以後，吾人遂在使用大汗紙幣之地矣。"(馮承鈞譯本第一二九章Guiguy—Caguy)與漢文史料完全相符。四、馬可·波羅没有提及使用紙鈔的地區還有福建(F本)、遂昌、處州(Z本)，這與鄭介夫《太平策》(《歷代名臣奏議》卷六七)所云"福建八路純使廢錢交易。如江東之饒、信，浙東之衢、處，江西之撫、建，湖南之潭、衡，街市通行，頗是利便"，幾乎完全相合。不過，據《元典章》，約大德七年(1303)，福州路與泉州路設有平準行用庫，建寧路設有平準庫。作者的解釋是，即使在大德七年，紙鈔在福建的流通仍然相當有限。這種地域性不平衡的原因，一是中國南方與東南仍有大量銅錢存在，二是蒙古在中國南方的統治較弱以致不能完全推行紙鈔，三是用以替代銅錢的小面額紙鈔發行效果不佳(209—212

頁)。

第五節是在前四節的比較分析基礎上得出的結論,認爲馬可·波羅關於元朝紙鈔的諸多方面記載都是非常準確的。更值得一提的是,馬可·波羅記載了紙鈔的生産技術,而許多宋人普遍將製造紙鈔看作一種化紙爲金的神秘術(214頁)。另一方面,馬可·波羅也有一些記載在漢文文獻中找不到對應,如外國或本土商人每年運來價值四十萬金幣(bezant)的金銀寶石,而有十二位專家代表大汗估價付給商人紙鈔(參看馮承鈞漢譯本第九十五章),這一記載僅見於馬可·波羅書(214—215頁)。鑒於元朝出現過通貨膨脹、紙鈔貶值的情況,作者利用彭信威《中國貨幣史》、武祺《寶鈔通考》製作統計圖表,綜合了楊聯陞、前田直典、傅海波、高橋弘臣等諸家觀點,尤其是利用了彼得·伯恩霍爾兹(Peter Bernholz)對於通貨膨脹的全球史比較研究,認爲通貨膨脹都是由於政府過度發行紙幣造成的,元朝直到1330年都還没有出現嚴重的通貨膨脹,馬可·波羅在華期間更没有理由記載紙鈔貶值(225頁)。

第三章《云南和東南亞的貝幣》。

除了紙幣,元朝境内還有其他幣種流通,云南及其周邊地區貝幣的行用非常廣泛。本章第一節介紹馬可·波羅對於云南地區貝幣的記載。第二節詳細闡述元代漢文史料中的貝幣,並與馬可的記載進行比較。具體分爲五方面。一、兑换率。馬可稱80貝兑换1 saggio重量的銀,作者以附録中的换算體系换算得出726貝兑换1兩銀。據李源道《創建圓通寺記》記載,300索(1索=80貝)爲1錠鈔,按照1260—1286年鈔銀1:2的兑换率换算,則960貝兑换1兩銀。這與馬可的726:1相近(237頁)。在楊林驛、騰沖、通海等地,兑换率達到2000以上,其形成原因多樣,如地區性供需不平衡、市場與政府兑换率不同(238頁)。二、面額。三、貝的進口。馬可·波羅稱貝並非哈剌章本地所産,而是來自印度的海上。這與當今學者所提出的"貝幣之路"是相符的(240頁)。四、私人交易中的貝幣。五、賦税與財政中的貝幣。起初元朝想要以紙幣取代云南的貝幣,但未能成功。從各種史料來看,云南貝幣並不僅僅用於小額支付,還用來繳納賦税、購買地産,從這一點上講云南與孟加拉、奥里薩(Orissa)地方的貝幣用途相近(266頁)。第三節爲本章的結論,作者回應了吴芳思提出的一個質疑。吴芳思稱,馬可·波羅混淆了貝幣與陶瓷,用同一個詞

porcelaine稱呼二者。作者認爲吴芳思之説不可信。首先,馬可·波羅没有混淆貝、陶瓷這兩種商品。據霍根多恩(Hogendorn)與約翰遜(Johnson)研究,在馬可·波羅的時代,威尼斯很可能已經假道紅海進口馬爾地夫貝,porcellani是porco(意爲豬)一詞的指小型,意思是小豬[1]。其次,馬可的記載不僅僅是提到貝幣,而是專門彙報云南的貝幣,而這一地區有多種貨幣流通,在非漢文作者中惟有馬可·波羅提及了這一地區的貝幣。此外,馬可所記貝幣的諸多方面都與漢文史料相吻合(267—269頁)。

第四章《云南與吐蕃的鹽生産與鹽幣》。

第一節討論馬可·波羅所記云南的鹽生産。作者指出吴芳思將馬可·波羅提到的井鹽定位於四川尤其是自貢肯定是錯的(273頁)。作者給出了豐富的資料圖表,揭示出云南井鹽生産的悠久歷史。而四川自貢只有在晚明以降水牛更加普及之後才成爲井鹽的主要産地(280頁)。馬可不僅準確記載了井鹽的生産方法,而且提到了井鹽對於這個缺鹽地區財政的不可或缺(282頁)。

第二節,關於馬可·波羅所記吐蕃與建都的鹽幣。馬可是惟一提及此地鹽幣的非漢文作者(288頁)。在《馬可·波羅行紀》的諸多版本中,剌木學本(Ramusio version)對於鹽與鹽幣的記載是最詳細的。作者將相關記載分爲A、B、C、D、E、F六段,其中惟有C段是不見於其他版本的,作者認爲C段提供的信息除了馬可之外找不到任何其他來源,而且C與A、B的記載能夠相互呼應(293頁)。《馬可·波羅行紀》的諸版本的特徵與相互關係,是馬可·波羅研究的關鍵,長期以來許多學者各抒己見,至今最具發言權的兩位學者梅納爾、巴比耶里(A. Barbieri)的觀點是基本一致的。此書對《行紀》中關於貨幣、鹽、賦税的記載的考察,也證實了這二位學者的觀點。概言之,意大利語、法語混合語本(F本)、拉丁語Z本是最早的版本,而威尼斯方言本、托斯卡納方言本是在F本和法語本(FB本)基礎上節略較多的本子,1496年Sessa的印本節略更甚(295頁)。

第三節利用漢文史料,梳理了從南詔時期直到20世紀中葉西南地區以鹽爲幣的狀況。第四節介紹了18世紀雲南所産鹽品的形態。第五節比較馬可·

---

① J. Hogendorn and M. Johnson, *The Shell Money of the Slave Trade*, Cambridge University Press, 1986, pp. 15, 17.

波羅的記載與漢文史料,分爲鹽幣的重量、鹽幣的價值、建都與中國其他地區的鹽價、鹽幣的流通、管理與市場等五個方面,證實了馬可與漢文記載的諸般契合(317頁、323頁、326頁、328頁)。

第五章《長蘆與兩淮的鹽業生産、鹽税與鹽貿易》。

第一節討論長蘆的制鹽技術。作者將馬可·波羅的Cianglu(馮承鈞譯本第一三一章"强格路城")勘定爲長蘆(滄州)。馬可是惟一準確記録長蘆制鹽技術的西方作家(333頁)。作者借用《熬波圖》中的插圖,對長蘆的制鹽技術進行了詳解,還介紹了巴黎藏《馬可·波羅行紀》16世紀初抄本的插圖,這是中世紀畫家根據馬可的記載繪成的(337頁)。作者同時指出,浩史悌(Stephan G. Haw)錯誤地引用了《重修政和經史證類備用本草》中的制鹽圖來佐證馬可的記載。這幅圖實際反映的是山西解州的池鹽生産,而在馬可·波羅的時代,海鹽生産主要是採用過濾與煎煮的方法(338—339頁)。

第二節分析馬可·波羅對淮安、泰州、通州、揚州、新州(Sinju,作者採用裕爾[Henry Yule]之説,勘同爲真州,即儀徵。343頁。另參看馮承鈞譯本第一四六章)的鹽業記載,結合漢文史料,對兩淮地區的鹽業生産與分佈作了全面整理。

第三節討論馬可·波羅在揚州任職問題。馬可·波羅在揚州三年的任職,是研究者注目的重要問題。早期有人認爲馬可擔任的是揚州總管,此説已被後來學者們所否定。裕爾認爲馬可並未在揚州擔任官職,只是駐留其地而已。羅依果(Igor de Rachewiltz)認爲馬可有可能擔任過視察員(inspector)、使臣之類的臨時差遣。浩史悌認爲馬可可能擔任過與軍備管理相關的官職,因此在漢文史料中没有留下記載(351頁)。楊志玖認爲馬可有可能像鎮江路的馬薛里吉思一樣擔任過達魯花赤或副達魯花赤。朱江進一步推測馬可·波羅、馬薛里吉思二人任職時間、地域接近,自然互相認識(359頁)。作者綜合諸家觀點,從《行紀》諸版本看,是剌木學本將馬可的官職與管理行省的十二位男爵(baronz)混淆了,根據早期的版本,馬可的官職實際上是seignor,與馬薛里吉思的官職相同(363頁)。馬可對兩淮各州的鹽業記載頗詳,卻惟獨没有提到揚州的兩淮都轉運使司,這表明馬可没有在揚州擔任管理鹽業的官職。他關於鹽業的知識很可能是他在擔任正副達魯花赤或理算官時獲得的

（364頁）。

第六章《杭州的賦税收入及其領域》是此書中涉及最多换算與計算的章節。本章的主要目的是驗證馬可·波羅所記行在（杭州）税收數字的可靠性。

對於馬可·波羅所云蠻子九國，作者的解釋是：淮南東路與淮南西路（兩淮路）、兩浙西路與兩浙東路（兩浙路）、江南東路、江南西路、福建路、荆湖北路、荆湖南路、福建路、廣南東路、廣南西路，如果把兩淮路算作一個，或者把兩浙路算作一個，這樣就得到了九個（369—370頁）。作者認爲兩淮是被算入蠻子的，因爲馬可·波羅説，揚州、行在、福州是蠻子九國之三（370頁）。作者認爲馬可·波羅所記行在税收實際上指的是兩浙的税收（372頁）。

作者在全書的附録三、四、五、六中，利用考古實物材料，對13世紀歐亞大陸的三大系統的貨幣單位，即波斯系統的balish、sum、miskal，中國系統的錠、兩、錢，與馬可·波羅所用的威尼斯系統的saggi、grossi之間的關係進行了縝密的换算，認爲miskal與saggi大致相當（489頁），爲了使計算更科學，作者使用最大值、最小值、平均值進行换算，共得出兩與saggi的四種换算率：A. 1兩≈9.0791 saggi；B. 1兩≈9.1045 saggi；C. 1兩≈8.6795 saggi；D. 1兩≈7.8205 saggi（490頁）。馬可·波羅記杭州每年的鹽税收入爲80禿滿，但是不同版本對於匯率提供了兩種不同的數字。一本爲匯率70萬，則80禿滿爲5,600,000 saggi金；一本是匯率80萬，則80禿滿爲6,400,000 saggi金。作者代入附録所得的换算率，估算出馬可·波羅所言鹽税額最低554,210兩，最高818,362兩（375頁，圖表20~22）。而根據漢文史料統計，1282—1286年兩浙鹽税額的範圍是469,799~960,040兩（320頁，圖表15）。兩相比較，馬可波羅的數字並不誇張（377頁）。從元代金與中統鈔的兑换率變化來講，馬可·波羅的記載指的應是1287年前的情況（377頁）。

關於行在每年的課税收入，馬可·波羅書的不同版本也給出了不同數字，作者進行清單整理，最低14,700,000 saggi，最高16,800,000 saggi（381頁，表23）。作者將這兩個數字换算爲中統鈔（382頁，圖表24~26）。利用前人成果和現有資料，作者估計除去鹽税外江浙在全國税課中所占比例爲34.22%（385頁，圖表28），而江浙鹽税在全國所占比例爲19.2%（332頁，圖表16，386頁）。利用34.22%和19.2%這兩個比例數，加上圖表24所估算的税收數額、圖表20

所估算的鹽税數額，作者進行計算，得出全國税收最低值2,362,380錠，最高值2,706,427錠中統鈔（387—388頁，圖表30~31）。在漢文史料中能找到馬可·波羅在元朝期間的歲入數字有兩個，1284年是932,600錠，1292年是2,987,305錠（545頁，圖表29）。根據馬可·波羅的數字所估算出的最高值、最低值，皆在1284—1292年歲入的範圍之内（387頁）。作者認爲，考慮到貨幣流通狀況、國家税收制度、價格動態和市場條件的複雜性，馬可·波羅的記載尤其適用於1285—1289年（389頁）。

從獲得這些税收信息的渠道考慮，作者認爲馬可·波羅可能擔任過達魯花赤、副達魯花赤及/或低級地方官員（389—391頁）。

第七章《元代中國的行政地理區劃》。

在此書關於紙幣、貝幣、鹽的章節中，作者已經兼而討論了與之相關的元朝的行政區劃，證實了馬可·波羅所記的可靠性，在本章中作者進一步探討馬可·波羅書中反映出的元朝行政區劃。作者考察了九個方面。一、馬可·波羅云十二男爵統治十二省（sajes, sings），與元朝當時的行省數目吻合（400頁）。二、馬可云十二男爵能自選其34區（provences，即provinces）之長官，34之數有四種可能性：A.府、散府，其數爲33，此爲裕爾提出；B.宋金時期的路，金朝有20路，南宋有17路，其中8路是互補的；C.肅政廉訪司21路，宣慰司14路，加起來35。D.《草木子》載11行省、23道，加起來34。由於當時行政區劃變動頻繁以及傳世史料匱乏，很難確定行省下一級的行政單位的具體數目，不過馬可·波羅的34之數是較爲合理的（403頁）。三、馬可講述真州（Sinju）時，提及長江爲貿易幹綫，有超過16個區（provences）以及多於200座大城（cités grant）（案，馮承鈞譯本無此句）。作者將區（provence）定位於路，統計出沿江的路數略多於16。雖然200座大城還需要進一步考察，但馬可的16區之數是説得通的（404—405頁）。四、馬可云，蠻子有1200座城，每座城至少1000衛兵，有的是1萬、2萬甚至3萬。1200座城看似很多，實際上與宋元的州縣數相比並非不著邊際（405頁）。至於士兵總數，現代學者也很難統計出來，馬可所描述的軍隊部署無疑是比較現實的（406頁）。五、馬可云，蠻子九國有140多座富足的大城。儘管江浙行省143個屬縣與馬可的數目相近，但作者認爲這裏的蠻子九國應當指的是南宋全境，那麽這些富足的大城應當包括行政中心

城市也包括工商業中心城市(407頁)。六、馬可述由南向北經過Chiangli(Ciangli, Cyangly)與Tadinfu(Condifu, Codifu, Tondinfu, Tudinfu, Tandifu)二地。學界通常將前者勘同爲濟南,後者勘同爲東平。裕爾指出,馬可誤將兩個地名記顛倒了。這可以從行政區劃角度加以證實,因爲馬可稱Tadinfu轄巨富城市11座,實際上東平路轄6縣,而濟南路則轄11縣(407—408頁)。七、馬可述襄陽(Saianfu)轄12座城,與元代行政區劃相符(409頁)。八、馬可云蘇州轄16座商城。據萬志英(Richard van Glahn)研究,1100—1400年間蘇州轄境有約20座工商業城鎮,與馬可所記相近(410頁)。九、馬可云哈剌章(Carajan)七國,可以對應於已爲學界所知的羅斯、押赤、哈剌章、察罕章、金齒、赤禿哥兒、廣南西路(410頁)。

法國學者代呂(Christiane Deluz)研究分析馬可·波羅描述的中國城市[①],認爲馬可書中反映的不是一個旅行家的視野而更像是蒙元官方的觀點(411頁)。據代呂研究,馬可·波羅記述城市時,根據城市的規模和地位會作三種不同的描述(413頁),反映出馬可對中國諸多城市的狀況有準確的認識,他的記述看似一成不變,實際上很有特點(414頁)。由此作者認爲,馬可的這些信息不可能得自吴芳思所説的那種波斯文旅行手册,況且這樣的手册並不存在。如果馬可在中國擔任了官職,他就可能有機會見到各地行政管理材料或官方資料。而如果他僅僅在中國經商,就不太可能如此(415頁)。

據澳大利亞學者李渡南(Donald Daniel Leslie)研究[②],《馬可·波羅行紀》F本中提到了70個中國地名,其中大約40個此前被譯爲了阿拉伯語或波斯語(416頁)。李渡南統計了9世紀到16世紀阿拉伯語和波斯語文獻中的中國地名,合起來也没有馬可·波羅一書記得多(417頁)。

第八章《結論》,重申了馬可·波羅對於紙幣、貝幣、鹽、行政區劃等方面記載的可靠性,認爲馬可在中國很可能擔任過一段時間的官方使臣、中層地方

---

① Christiane Deluz, "Villes et organisation de l' espace: la Chine de Marco Polo", in Monique Bourin (ed.), *Villes, bonnes villes, cités et capitals: Études d' historie urbaine (XIIe-XVIIIe siecle) offertes Bernard Chevalier*, Tours: Université de Tours, 1993, pp. 161-168.

② Donald Daniel Leslie, "The Identification of Chinese Cities in Arabic and Persian Sources", *Papers on Far Eastern History*, 26 (1982): 1-38.

官員,《馬可·波羅行紀》一書之內容來自于馬可個人的觀察以及他在中國獲得的第一手信息。

全書正文之後有八個附録,其中一、二、七、八是原始史料的轉録,三、四、五、六是對中世紀歐洲(威尼斯)、波斯、中國三種貨幣體系之間換算關係的清理和推演。作者利用前人成果、出土資料、文獻記載推算出的换算體系,是閱讀全書的鑰匙,對整個中世紀歐亞貿易史研究也有很高的參考價值。

書後的參考文獻長達80頁。包括三部分:一、《馬可·波羅行紀》諸版本,涵蓋了各種主要的抄本、現代整理本、譯本,一些主要的版本之後附有作者主要依據意大利學者巴比耶里(Alvaro Barbieri)的《何爲〈百萬〉——馬可·波羅書的文本問題與主要現代版本》一文[①]所作的短評。二、其他一手材料。三、研究論著,作者希望將研究論著部分作爲渡邊宏1986年所編《馬可·波羅書志》[②]的增補,因此儘量求全,將近三十年的西語、中、日主要的著述盡數搜羅在內。

讀罷全書,可知作者是以馬可·波羅是否到過中國這一問題爲綫索,借題發揮;展開元代經濟史的專題研究。在紙鈔、貝幣、鹽、賦税等方面,作者最大程度上吸納與綜合前人成果,結合馬可·波羅這一綫索進行比較分析,構成了本書資料性與研究性兼備的特點。

此書的基本觀點其實用書名"馬可·波羅到過中國:貨幣、鹽、税收方面的新證據"一句話便完全可以概括,也許會讓人納罕這個已被多位學者撰文證明的問題是否還值得如此大費周章的論證,但此書的真正價值遠不止於此。一方面,此書中許多有用的考證散在各章節中,這些深入的細節考證有助於解決許多重要問題,具體而言,如通過紙鈔的考察推論馬可·波羅經行甘肅是在1273—1275年;通過文本比較,發現斯洛塔尼亞(Slotania)大主教的《大汗國志》(成書于約1330年)中的紙鈔的記載與馬可·波羅極其相似,推測應該是改寫馬可·波羅書而成(111、456頁);以製鹽技術爲著眼點將Cianglu勘同爲

① Alvaro Barbieri, "Quale 'Milione'? La questione testuale e le principali edizioni moderne del libro di Marco Polo", in «*Studi mediolatini e volgari*», 42 (1996), pp. 9-46. also in his *Dal viaggio al libro: studi sul Milione*, Verona: Fiorini, 2004, pp. 47-91.

② *Macro Polo Bibliography*マルコ・ポーロ書誌: *1477—1983*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1986.

長蘆;通過税收數目的换算推論出馬可·波羅在杭州的時間是1285—1287年;以大量實物材料與文獻記載推演出中世紀歐洲(威尼斯)、波斯、中國三種貨幣體系之間的换算關係等(附録三、四、五、六)。

另一方面,以往學者看待《馬可·波羅行紀》,雖然信其真,但往往認爲這是一本來自回憶、口述的書,難免有誇張與偏差,許多細節不必過分認真。而此書作者以嚴謹科學的精神審視馬可·波羅書中的經濟數字,其結果不僅是再次證明馬可·波羅的真實性,更證明了馬可·波羅書中的許多細節是經得起推敲的,至少在經濟方面如此。這提示我們,《馬可·波羅行紀》不能被簡單地當作是一部依靠遥遠的回憶寫成的遊記作品,它在地理、經濟方面有較爲準確的資料來源,這些豐富、詳實、可靠的材料,或許可歸功於馬可的過人記忆力,但更像是直接來自某種書面記録——很可能就是馬可保有的關於中國的筆記。明乎此,則以同樣嚴謹的眼光對馬可·波羅書中豐富的記載作更加廣泛、深入的考察,或許也能給我們帶來新的創獲。

最後,將筆者見到的幾處魯魚亥豕之誤羅列如下:

129頁:breath當作breadth。

209頁注釋206:引用《元史·世祖本紀》至元二十一年四月壬午,“從迷里火者、蜜剌里等言,以鈔萬錠爲市於别十八里及河西、上都”。“蜜剌里”誤作“蜜剌里(Micili)”。

214頁:“胡祗遹”拼音誤作Hu Diyu。

263頁:“釘”當作“錠”。Liu Cheng當作Liu Zheng。

354、357頁:“總官”當爲“總管”之誤。

358頁:《至順鎮江志》作者“俞希魯”誤作“余希魯”。

389頁:“達魯花赤”拼音誤作daluhuachifu。

542頁:“抱銀鈔”當作“包銀鈔”。

研究綜覽

英語漢學界宋元話本小説研究述評

曾嘉文
鄧駿捷

宋元話本小説是中國古代白話小説史上的重要階段,然而其於20世紀以前並未引起學界的注意;直到20世紀初期,中外學者才漸漸把目光投注到這種源於民間文學的小説作品上來。對於宋元話本小説的研究,中、日兩國學者首着先鞭。20世紀50年代以前,在"話本"釋義、"説話"家數、"話本"的起源與體制、文獻的發掘與整理、作品的時代與真僞,以及故事源流、藝術特點等方面,湧現了大量重要的成果,奠定了基本的研究規模。50~80年代,大體在前人的基礎上推進,尤其重視話本小説與民間文學的關係、話本小説的思想内容等方面;80年代以降,逐漸轉向藝術分析,分别從文體、敘事、美學等角度探討宋元話本小説的文學特質。而進入21世紀後,則較多從文化方面切入的研究成果。但須指出的是,宋元話本小説中的一些基本問題,學術界一直存在較大的争議,迄今尚無定論。

至於西方漢學界(主要指英語漢學界)對宋元話本小説的研究,雖然起步相對較晚,但是憑藉借鑒中日學者的成果,以及獨特的分析方法,數十年來在幾代學人的努力下,同樣取得了可觀的成績;並且隨着學術交流的日趨頻繁,英語漢學界的某些觀點對中國學者産生了不可忽視的影響。有鑒於此,本文着重回顧英語漢學界中富有影響力的論文和專著,試圖勾勒出其理路,並對

作者單位: 澳門大學中文系

某些頗具争議的論題略作梳理。

需要説明的是，本文所指的宋元話本小説，僅限於短篇作品（即所謂的“小説家類”作品）的範圍，對諸如“講史”（評話）之類的長篇之作，基本不作討論。此外，關於民間説書藝術，以及中國古代小説與口述傳統的問題，本文亦暫不涉及。

一、20世紀四五十年代英語漢學界的宋元話本小説研究

在英語漢學界裏，宋元話本小説的研究始自20世紀三四十年代，但其時只有零星的論文；40年代後期至50年代初期，研究成果才逐漸豐富起來。

（一）畢曉普（John Lyman Bishop, 1913—1974）

畢曉普，哈佛大學遠東語言講師、亞洲研究協會會員，擅長研究中國白話小説、古典詩歌。他在1956年出版了《中國短篇白話小説：以“三言”爲研究對象》一書[①]，該書分爲三個部分，第一部分是對“三言”各篇及其前的相關文本進行考證和梳理，第二部分着重分析“三言”的敘事技巧。而第三部分則是“三言”中四篇小説的英譯，它們分别是《沈小官一鳥害七命》（《喻世明言》卷二六）、《新橋市韓五賣春情》（《喻世明言》卷三）、《范巨卿雞黍死生交》（《喻世明言》卷一六）及《王安石三難蘇學士》（《警世通言》卷三）。

雖然該書在話本小説考證方面並没有提出多少個人的新觀點，但對中國學者的早前研究卻做了簡潔的歸納，甚便於西方讀者。例如“説話四家”的問題，畢曉普利用圖表清晰地展示了《東京夢華錄》《都城紀勝》《夢粱錄》及《武林舊事》對“四家”的敘述，而他的觀點是：“説話四家”應是小説、説參請、講史和合生[②]。又如，對“話本與説話人底本關係”這個頗具争議的問題[③]，畢曉普

---

① John Lyman Bishop, *The Colloquial Short Story in China: A Study of the San-Yen Collections*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956. 另，韓南曾對此書寫過書評，參見P. D. Hanan. ‘*The colloquial Short Story in China: A Study of the San–Yen Collections*’ by John Lyman Bishop, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 19, No. 3. 1957, pp. 604-605.

② John Lyman Bishop, *The Colloquial Short Story in China: A Study of the San-Yen Collections*, p. 9.

③ 中日學者關於這個問題的争論情況，詳參陳曦鍾等，《中國古代小説研究論辯》，南昌：百花洲文藝出版社，2006，427—434頁。

顯然接受了“話本是説話人底本”的觀點，並認爲説話人表演的節目衆多且複雜，所以需要有“底本”供他們平日訓練和表演之用[①]。同時，他也承認無論是《清平山堂話本》還是《京本通俗小説》所載的作品都不是“説話人底本”的原型，因爲這些話本已經經過大量的書面加工和潤色。

該書較有價值之處在於對“三言”敘事技巧的分析，畢曉普指出其特點有：故事前一般有一個或多個“入話”，韻散相間，運用全知敘述者視角，以及對話的大量使用。通過對這些敘事技巧的分析，畢曉普又論述了敘事者的道德觀，即既在故事中宣揚佛教、儒家思想，也巧妙地處理了衆多色情題材。最後，他以比較中西方小説中的現實主義作結，指出話本小説與歐洲現實主義小説的不同在於：“三言”混合了神怪情節和現實主義的敘事技巧。

此外，畢曉普在《中國小説的若干局限》[②]中提到，中國白話小説的雛型——話本小説保留了相當多的口頭文學特點。由於這種較爲原始的敘述傳統維持了很長的時間，使得新的小説主題被迫塞進舊的小説傳統，從而損害了中國小説的發展。雖然畢曉普以西方對現代小説的定義和標準爲背景來討論中國古代小説，難免存在簡單比附之處；但正如他所説，這樣的觀照不是爲了進行一個價值判斷，而是更好地反映出同一種文體在完全不同的文學傳統裏的發展差異。

畢曉普的研究傾向於歸納和總結，但其某些觀點對於進一步深入研究話本小説，無疑具有一定的啟發意義。

（二）白芝（Cyril Birch, 1925—　）

白芝曾任英國倫敦大學亞非學院教授，從1960年起任教於美國加州大學柏克利分校。白芝是英國漢學家亞瑟·韋利（Arthur Waley, 1889—1966）的學生，也是英國爲數不多的研究話本小説的學者，同時他亦致力於中國古典戲劇的翻譯和研究。1954年，白芝在倫敦大學取得博士學位，學位論文《〈古今小説〉考評》是英國第一篇關於《古今小説》（即《喻世明言》）的博士論文[③]。其

① John Lyman Bishop, *The Colloquial Short Story in China: A Study of the San-Yen Collections*, p. 11.

② John Lyman Bishop, “Some Limitations of Chinese Fiction”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, No. 2 , Feb., 1956, pp. 239-247.

③ Cyril Birch, *Ku-Chin Hsiao Shuo : a critical examination*, PhD thesis, University of London, 1954.

後，他發表了一系列具代表性的論文，如《話本小説形式上的幾個特點》《馮夢龍與〈古今小説〉》等。

在《話本小説形式上的幾個特點》[①]一文中，白芝以《京本通俗小説》爲例，分别從入話(Prologues)、説話人套語(Story-teller phrases)、散詩(Interspersed verses)、句法特點(Syntactical features)，以及作爲修辭格的古語、口語和套語(Archaisms, colloquialisms, and clichés as stylistic devices)五個方面，對話本小説進行了詳細的語言學分析，其中一些觀點頗具參考價值。如白芝指出："入話"和説話人套語作爲口頭文學的痕跡保留在文本中，具有一定的藝術功能。也就是説，口頭文學和話本小説之間並不是簡單的影響和繼承關係，後者在繼承前者的某些要素時顯然是有所選擇的。此外，他通過對句法特點的分析，提出"刻意營造的風格"(deliberate style)和"非自願風格"(invulnerable style)，而根據後者的句法特點分類有助於判斷文本的時代。這篇論文的主要貢獻在於嘗試以形式主義的方法來對話本小説進行文本分析。

無論現存話本小説文獻與宋元時期説話人的"底本"存在何種關係，可以肯定的是：它們都是經過後人書面加工後呈現出來的文本形態。那麽，馮夢龍在編纂《古今小説》時多大程度上保留了"話本"的原有形態，又作了哪些修改？白芝的《馮夢龍與〈古今小説〉》[②]一文分四個部分——"四十個故事的分類研究""四十個故事的聯繫""馮夢龍的作品"和"馮夢龍的角色"，層層深入地探討了這個問題。在第一個部分，白芝將四十篇作品分成四類：即宋元話本(Hua-pen of Sung-Yuan Composition)、明代話本(Hua-pen of Ming Composition)、明代擬話本(Imitation hua-pen of Ming Composition)，以及較少反映話本特徵的非口頭故事(Non-oral stories, showing minimum traces of hua-pen conventions)。這是英語漢學家較早對《古今小説》進行的細緻考察和分類，而其判斷依據則是文本的外部證據和內部證據(external and internal evidence)。文章最後得出的結論是，馮夢龍在《古今小説》中所充當的角色主

---

① Cyril Birch, "Some Formal Characteristics of the hua-pen Story", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 17,No. 2 , 1955, pp. 346-364.

② Cyril Birch, "FengMeng-lung and the '*Ku chin hsiaoshuo*' ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 18, No. 1 (1956), pp. 64-83.

要是選取和編排故事，以及點評和作序。

（三）普實克（Jaroslav Průšek，1906—1980）

普實克是捷克斯洛伐克的著名漢學家，曾在瑞典漢學家高本漢（Klas Bernhard Johannes Karlgren，1889—1978）門下進修，是布拉格漢學學派的奠基者。1932年，普實克到中國考察，從此對"話本"和以白話文寫作的文學作品産生了濃厚的興趣。他在20世紀中葉發表了爲數不少的話本小説研究成果，大多數收錄在《中國的歷史與文學》（*Chinese History and Literature: Collection of Studies*）一書内，以下主要介紹其中較具影響力的論文。

早在1939年，普實克撰寫了《中國通俗小説的起源研究》（Researches Into the Beginnings of Chinese Popular Novel）一文[1]，力圖清理涉及話本小説的多個問題，如文獻材料、説話人家數、説話人底本，以及"説話"興起的社會環境等。值得注意的是，普實克根據話本小説含有大量説話場景的套語（如"話本説徹，權作散場"）和敘述者使用"説話的"來稱呼自己，指出"敘事中的這些表達方式和句子，只有當我們理解爲這些文本一開始是説話人手稿才有意義"。此外，他在分析"説話"活動時指出，説話人把小説分成好幾個章節的原因是爲了在情節高潮、懸念時向觀衆收取賞錢，從而反駁了胡適的觀點——即説話人在實際表演時會在每個章回添加大量細節[2]。

現存大多數話本小説都有更早期的故事形態，或來源於書面文學，或來源於史書。因此，普實克結合文獻考證和文本分析，寫作了《中國中世紀説書人的創作方法》（The Creative Methods of Chinese Mediaeval Story-tellers，1956）一文[3]，研究説書人所説故事的來源，説書人是如何改編、再創作這些文本的，故事流變與説書人的創作等問題。他對《喻世明言·楊思温燕山逢故人》與《夷堅志》中的相近故事進行了翻譯和對比，指出前者來源於後者，其中某些段落如出一轍，由此説明了它是説書人利用手上的參考資料，並且根據

---

① Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, Prague: Academia, Publishing House of the Czechoslovak Academy of Sciences, 1970, pp. 228-302.

② 詳見胡適，《〈宋人話本八種〉序》，收入《胡適文集》第4册《胡適文存三集》，北京：北京大學出版社，1998，459—471頁。

③ Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, pp. 366-384.

個人目的而寫成的改編之作。普實克又指出:與《夷堅志》中的故事相比,《楊思温燕山逢故人》通過許多生動真實的細節描寫使得文本更具藝術價值。同時,他認爲《楊思温燕山逢故人》的作者只是從審美角度取材於《夷堅志》,而其語言運用與當時宋元民間故事大致一樣,因此都是出自杭州説書人之手,這與中日學者認爲該故事的作者是當時一個北方俘虜的觀點相異。此外,據普實克的考證,這個故事大約産生於1180年至1189年之間,或緊接着的1190年。

針對話本小説的藝術形式,普實克的《中國中世紀小説中的現實主義與抒情元素》(The Realistic and Lyric Elements in the Chinese Mediaeval Story, 1964)①集中分析了《碾玉觀音》。普實克認爲宋元時期的話本小説與西方19世紀小説有異曲同工之處——爲了描寫資産階級的生活,所以採用現實主義的寫實手法;而且爲了文本的美感和藝術形態,又在其中增加了諸如抒情和詩歌的元素。他又指出這並非一個僅僅關於一個可憐女子或殘酷郡王手下工匠的苦命鴛鴦故事,而是封建社會無可避免的一幕:被壓迫的人民的自由選擇必定引向災禍。普實克通過文本分析,認爲話本小説的一個顯著特點是:故事的時間、地點等細節交代得非常細緻清晰;詩歌韻文主要用於人物描寫,並且反映出故事人物的類型化,因而這些人物包含着普遍的人性特點。最後,他總結話本小説這種特徵是"故事的兩層結構,兩個世界——一個是敘事的,個人的,處於特定歷史背景;另一個是抒情的,類型化的,重複的,這兩個層面在故事中彼此對立",因此《碾玉觀音》屬於一個複調結構(polyphonic structure)的小説。

此外,普實克在《薄卡丘與同時代中國作家的對比》(Boccaccio and His Chinese Contemporaries, 1970)②一文中,比較了意大利作家薄卡丘《十日談》與其同時代的中國説書人的短篇小説。普實克認爲歐洲文學和中國文學在這個階段有着相似的經歷,就是新的文學資産階級的崛起(a new literature bourgeois)。在這個時期,文學作品的作者不再是來自歐洲貴族和牧師階層,

① Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, pp. 385—395.

② Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, pp. 449—466.

也不是來自中國官僚階層，而是來自崛起的商人群體。通過比較，他指出了《十日談》與《古今小説》中的一些故事在描寫技巧和藝術形態上都有所不同，這顯然爲中國話本小説研究提供了比較文學的觀點。

普實克在具有總結性的文章《中國通俗短篇小説新研究》(New Studies of the Chinese Colloquial Short Story, 1957)[①]中，不僅回顧了西方漢學界的話本小説研究成果，也對某些觀點和論述進行了反駁。首先，畢曉普《中國短篇白話小説：以"三言"爲研究對象》認爲"合生"是有猜謎性質的韻文，並在話本小説中非常流行，因此應該包含在"説話四家"之中[②]。普實克則指出"合生"與説話人的表演無關，所以討論"合生"是否包含在"説話四家"中並没有實際意義。[③]其次，普實克又批評了畢曉普的兩個錯誤結論：一是畢曉普説《清平山堂話本》中只有三個故事見於《寶文堂書目》，然而中國學者馬廉早已指出《清平山堂話本》中有二十二個故事見於《寶文堂書目》[④]。二是畢曉普説《京本通俗小説》中所收故事没有出現在《寶文堂書目》，普實克卻指出：至少有《錯斬崔寧》《馮玉梅團圓》和《碾玉觀音》三個故事見於《寶文堂書目》[⑤]。

另一個争論的焦點是《京本通俗小説》的年代問題。雖然畢曉普没有明確指出《京本通俗小説》的出現時間，但他顯然同意日本學者吉川幸次郎通過《京本通俗小説》和"三言"中相同故事的對比，得出前者以後者爲底本的結論，從而推斷出《京本通俗小説》必定在1625年以後成書的觀點[⑥]。但是，普實克以《馮玉梅團圓》爲例進行反駁，指出假如《京本通俗小説》後出，那麼其作者必然是看到《寶文堂書目》後改變了原來的題目，但又不滿足於原封不動地

---

① Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, pp. 303—353.

② John Lyman Bishop, *The Colloquial Short Story in China: A Study of the San-Yen Collections*, p. 23.

③ Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, p. 304. 按：關於此一問題，普實克曾於《中國通俗小説的起源研究》中作過詳細論述。

④ 詳見馬廉，《清平山堂話本與雨窗欹枕集》，收入(明)洪楩輯，程毅中校注，《清平山堂話本校注》，北京：中華書局，2012，514—533頁。

⑤ 關於此一問題，普實克曾於《錢曾〈也是園書目〉中的通俗小説》(Popular Novels in the Collection of Ch' ien Tseng, 1938)中有所論述。參見 Jaroslav Průšek, *Chinese History and Literature: Collection of Studies*, pp. 201-213.

⑥ 1625年，即明天啟五年。《警世通言》初刊本爲明天啟四年(1624)金陵兼善堂本，現藏日本東京大學東洋文化研究所。另，中日學者早期對於《京本通俗小説》的争論，詳參陳曦鐘等《中國古代小説研究論辯》，443—446頁。

照搬《寶文堂書目》中的題目,所以在參考錢曾《也是園書目》後又進一步作了改動。這種可能性在普實克看來,顯然是荒謬的。因此他堅持《京本通俗小説》哪怕不能確定具體年份,但至少比"三言"早,儘管"三言"的作者不一定見過《京本通俗小説》。

此外,對於白芝《馮夢龍與〈古今小説〉》中對話本小説所作的分類和年代考證,普實克指出其弱點在於:白芝歸類"宋元時代話本"時所考察的文獻資料太少,只有《清平山堂話本》《京本通俗小説》《熊龙峰四種小説》,以及《寶文堂書目》、錢曾《也是園書目》;而且他也没有充分考慮中日學者的考證成果和研究觀點,事實上這些話本小説的年代問題要複雜得多。

總的來説,這個時期英語漢學界宋元話本小説研究的論著主要集中在文獻考證和藝術分析方面。在文獻考證上,基本運用傳統的考證方法,對文獻搜集和把握較爲全面和到位,並且注意吸收中日學者的相關成果。而藝術分析研究上,則比較注重歸納話本小説的形式特點,至於主題思想、敘事技巧方面亦間有涉及,然深刻的文本分析和理論構建則相對較少。

二、20世紀七八十年代英語漢學界的宋元話本小説研究

進入20世紀七八十年代後,英語漢學界的宋元話本小説研究明顯形成了與早前不同的特點。研究重心多爲藝術分析,研究方法較爲創新——即以藝術分析、風格分析來對文本進行考證;同時,結合社會學的研究方法來考察宋元話本小説的傳播和接受等方面。研究結論多有突破,甚富啟發性。

(一) 馬幼垣(1940—　)

馬幼垣,廣東番禺人。出生於香港。香港大學文學學士、美國耶魯大學博士、美國夏威夷大學教授。馬幼垣攻治中國古典小説,尤精於《水滸傳》的研究。他在20世紀七八十年代以中、英文發表過一些關於話本小説的論文[①],

① 1965年,馬幼垣與其弟馬泰來發表了《京本通俗小説各篇的年代及其真偽問題》(臺灣《清華學報》卷五第一期,1965年7月)一文,最早認定《京本通俗小説》是一部偽書,它所收的話本小説全是從《警世通言》和《醒世恒言》中抽選出來,略略改動某些詞句,企圖讓讀者以爲是一部前所未聞的早期宋人話本小説集。此文重新掀起了對《京本通俗小説》真偽的争論,其觀點爲中外學界所廣泛認同,詳參陳曦鐘等《中國古代小説研究論辯》,446—459頁。

大部分收入《中國小説史集稿》一書内[①]。

在《話本小説裏的"俠"》(1975)一文中,馬幼垣借用西方"騎士"(knight-errant)一詞來分析話本小説中的"俠"形象,指出"俠"與西方騎士在内涵上的差異。文中選取了多篇成書年代相距較遠的話本小説,如《警世通言·趙太祖千里送京娘》《古今小説·臨安里錢婆留發跡》《古今小説·史弘肇龍虎君臣會》《醒世恒言·鄭節使立功神臂弓》《古今小説·楊謙之客舫遇俠僧》等進行討論。馬幼垣指出:與西方騎士不同,中國話本小説中的"俠"可以有很多缺點,不一定是完美和常勝的勇者,但都擁有真實的人性,不過這些人物在故事中基本缺乏内心掙扎的情節。"俠"在話本小説中具有不同的類型和性格特點,甚至出現模棱兩可的人物性格,可見中國人對"俠"缺乏明確的觀念。因此,他認爲話本小説中的"俠"形象並不是由歷史時代,而是由根深蒂固的傳統、讀者期待、文本風格、約定俗成的主題或情景所決定,所以研究話本小説中的"俠"應從"情節－主題"這個方面着手而非文本出現的時間[②]。

1978年,馬幼垣與劉兆銘聯合出版了專著《中國傳統短篇小説:主題與變奏》[③]。該書以中國古代短篇小説爲研究對象,範圍較廣,上至駢文,下至《聊齋志異》。其中話本小説部分,值得注意的是作者對話本小説的定義:(1)使用白話創作,當中穿插着專業説書人的術語;(2)自由混合口語和古語的表達方式;(3)經常使用韻文、成語或詩詞,以達到敘述或描寫的目的;(4)主體故事前按慣例會有"入話"。這些定義與其前學術著作對話本小説的定義略有不同,明顯可見,它們是以該書的寫作目的(對中國短篇小説作形式和文本分析)爲出發點的。此外,該書對話本小説的藝術形式分析也頗具啟發性,例如指出應該更加關注通過話本小説的思想主題來觀照當時人們的生活狀態。

---

① 馬幼垣,《中國小説史集稿》,臺北:中國時報出版企業有限公司,1987。

② Y. W. Ma, The Knight-Errant in "hua-pen" Stories, *T' oungPao*, Second Series, Vol. 61, 1975, pp. 266-300. 中譯本載《中國小説史集稿》,105—146頁。

③ Y. W. Ma & Joseph S. M. Lau, *Traditional Chinese Stories: Themes and Variations.* New York: Columbia University Press, 1978. 另,梅維恒曾對此書寫過書評,參見 Victor H. Mair. '*Traditional Chinese Stories: Themes and Variations*' by Y. W. Ma; Joseph S. M. Lau, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 39, No. 2 , Dec., 1979, pp. 461-469.

（二）韓南（Patrick D. Hannan，1927—2014）

韓南，新西蘭人，英國倫敦大學博士。曾任倫敦大學亞非學院講師，後任美國斯坦福大學教授，哈佛大學教授、哈佛燕京學社社長。韓南堪稱美國中國古典小說研究界最有成就的漢學家，他在《金瓶梅》、古代白話小說、李漁、近代小說等方面的研究，卓有建樹，見解精闢。

韓南在話本小說的藝術分析方面有非常深入的研究，在英語漢學界和中國學術界都有較大的影響。60年代末，韓南發表了題爲《早期的中國短篇小說：一個批評理論綱要》[①]一文，從文本細讀的角度，對中國早期短篇小說作出了詳盡的藝術分析。全文分成五個部分：(1)白話小說與文言小說（Vernacular Fiction and Classical Tale），指出兩者語言形式的不同導致藝術特點的不同；(2)公元1550年前的小說（Short Story and Novel before 1550），分析了故事和小說的文體演變，並簡略地作了一些考證，又用故事人物類型分類來分析中國短篇小說中的人物和情節；(3)公元1550年前短篇小說的種類（Kinds of Short Story before 1550）；(4)公元1550年前以佈局爲主的小說（The Plot-centered Story before 1550）；(5)幾點歷史看法（Some Historical Perspectives）。文章最有價值的地方在於，韓南從人物和情節兩個方面細緻地分析了早期短篇小說的藝術特點，並大致勾勒出一個理論綱要，從而更有系統地討論話本小說的藝術形式。

在接下來的《〈蔣興哥重會珍珠衫〉與〈杜十娘怒沉百寶箱〉撰述考》[②]一文中，韓南探討了《蔣興哥重會珍珠衫》《杜十娘怒沉百寶箱》兩篇話本小說的形成過程，並提出了一個重要的概念——“虛擬情景”（simulated context），也就是文本作者通過構建敘述者與讀者之間的關係而建立的敘事模式。美國華裔學者王德威曾對這個概念作過如下解釋：“在中國白話小說中，此一似真（simulacrum）乃說故事者稱呼其觀衆，是一種假設的情景，在其中作者和讀者

---

① Patrick. D. Hanan, The Early Chinese Short Story: A Critical Theory in Outline, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 27 ,1967, pp. 168-207. 中譯本載王秋桂等譯，《韓南中國小說論集》，北京：北京大學出版社，2008，1—38頁。

② Patrick. D Hanan, The Making of The Pearl-Sewn Shirt and The Courtesan's Jewel Box, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 33, 1973, pp. 124-153. 中譯本載《韓南中國小說論集》，76—101頁。

相互高興地默認，因而小説可以得到溝通。”[①]韓南認爲，中國白話小説的模仿語境無疑就是專業説書人向現場觀衆説書的敘事模式，話本小説得以在這個假設的情景中溝通，小説的意義也要以這個情景爲背景才得以建立。

70年代，韓南出版了《中國短篇小説：年代、作者與作法研究》[②]，全書分爲九個部分。在此之前，學界對話本小説年代的劃分衆説紛紜，韓南强調過去所有看似具信服力的結論都只是嚴密的推測，而事實上缺少實質的文獻證據支撑。該書主要以風格分析（stylistic analysis）方法對1628年以前的149個短篇小説（不包括《百家公案》）進行仔細的考證和分析，分爲早期短篇小説（1250—1450）、中期短篇小説（1400—1575）、晚期短篇小説（1550—1627），並探討它們的作者和源頭。其中第七、八部分重點考察早期短篇小説的分類、屬性和組成，這兩章涉及宋元話本小説中的某些基本問題，如話本小説與口頭文學、民間故事的關係，早期短篇小説的“入話”，早期短篇小説的特點及作者問題等。值得注意的是，韓南並不認同現存被稱爲“話本”的文獻，就是當時説話人的底本；因此在他的論著中極少使用“話本”一詞，多稱之爲“短篇小説”或“白話小説”。還需説明的是，在該書出版之前，韓南已經運用相同的方法對“三言”與馮夢龍進行考察[③]，也對某些宋元白話小説進行過年代分類[④]。

80年代初，韓南出版了專著《中國白話小説史》[⑤]。該書可以説是他多年來對中國古代短篇小説、白話小説、話本小説研究的集大成之作，後由中國學者尹慧珉翻譯成中文 。該書把中國白話小説史分爲三個時期，並且深入探討

---

① 王德威，《“説話”與中國白話小説敘事模式的關係》，見王德威，《從劉鶚到王禎和——中國現代寫實小説散論》，臺北：時報文化公司，1986，26頁。

② Patrick. D. Hanan, *The Chinese Short Story: Studies in Dating, Authorship, and Composition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

③ Patrick. D. Hanan, The Authorship of Some Ku-Chin-Hsiao-Shuo Stories, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 29, 1969, pp. 190-200. 中譯本題爲《〈古今小説〉中某些故事的作者問題》，載《韓南中國小説論集》，62—75頁。

④ Patrick. D. Hanan, Sung and Yüan Vernacular Fiction: A Critique of Modern Methods of Dating, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 30, 1970, pp. 159-184. 中譯本題爲《宋元白話小説：評近代系年法》，載《韓南中國小説論集》，39—61頁。

⑤ Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story*. Harvard University Press, 1981. 另，伊維德曾對此書寫過書評，參見 W. L. Idema. ‘*The Chinese Vernacular Story*’ by Patrick Hanan; ‘Le conte en langue vulgaire du XVIIe siècle’ by André Lévy. *T’oung Pao*, Second Series, Vol. 69, Livr. 1/3 , 1983, pp. 111-120.

了各個時期、多位作者的風格特色，其中主要包括馮夢龍、浪仙、淩濛初、李漁和艾衲居士，又輔以多個文本的翻譯和分析。全書分爲九章，其中第二、三、五、六章的文本分析是在《中國短篇小説研究》的基礎上，進一步深化改寫而成的。書中與話本小説相關且值得注意的內容有：(1)通過借鑒並糅合西方文學理論家諸如盧伯克(Lubbock)、英加登(Ingarden)、布斯(Booth)、巴特斯(Barthes)、熱奈特(Genette)的敘事學研究，提出一個較爲全面的敘述分析框架，作爲探討中國白話小説的理論體系。儘管這個框架並非針對話本小説建立的，而是包括話本小説在內的範圍更廣的白話小説；但是韓南在實際分析時選取了不少宋元話本小説作爲例子，所以讀者不妨以這個框架爲通孔，或可對話本小説藝術特點的闡發得出新的觀點。(2)西方學界大都認爲"三言"各篇的作者都是馮夢龍，韓南根據"風格標誌"方法指出《醒世恒言》與前兩部書非常不同，而造成這種現象的原因是有一個新作者的加入。他認爲《醒世恒言》中的注釋分別由馮夢龍和這個作者完成，而馮夢龍則爲此書作序。韓南又通過風格對比，推論這個人就是《石點頭》的作者浪仙。浪仙至少創作了《醒世恒言》中絶大部分的作品，並與馮夢龍合作整理了"三言"中前兩部書的新版本。

正如譯者尹慧珉評價該書時所説："韓南一直致力於在中國白話短篇小説的研究中，一、引進'敘述者'這個概念，反對將早期白話小説與口頭文學混同起來，摒棄學界盛行的'話本'與'擬話本'二分法；二、主張'中國的短篇小説有其清晰的向來未受人重視的歷史'，並非只是凝定不變或越變越酸腐説教。這一學術思路，在《中國白話小説史》中得到最爲明顯的表露，也取得了較令人滿意的成績。"[①]因此，韓南的《中國白話小説史》不僅爲中國學者研究話本小説打開了新的思路，更加提高了中外學界對話本小説藝術價值和文學地位的重視。

韓南的治學特點非常明顯，注重梳理中國古代小説的發展源流，並發掘其演變軌跡。一切從文獻材料出發，態度比較謹慎。其論著既非純"義理"，也非純"考證"，在研究過程中注意理論分析結合文本批評、作者生平考究、作

① 韓南著，尹慧珉譯，《中國白話小説史》，杭州：浙江古籍出版社，1989。

品年代考證等,着重綜合考察和整體思考。

(三)伊維德(Wilt L. Idema, 1944—)

伊維德,出生於荷蘭的達倫(Dalen)。歷任荷蘭萊頓大學中國語言文化系主任、人文學院院長,美國哈佛大學費正清中國研究中心主任、哈佛大學東亞語言文明系主任。1974年,伊維德以中國初期白話小説爲題在萊頓大學獲得博士學位。除了以英文發表了大量論著外,他還以中文和德文發表學術成果,又以母語荷蘭文發表了30多種著作。

1974年,伊維德發表了《關於"平(評)話"的一些思考》[①]一文。對於"平(評)話"和"話本",他與韓南的結論相似:從現存平(評)話和話本的文獻來看,它們並不像是説話人的底本,而像是供大衆閲讀的文本。伊維德更認爲,"也許大部分説話人從不使用文本,因爲他們一則盲,二則是文盲,或者根本不喜歡用稿。"[②]

在緊接下來的專著《中國白話小説:形成時期》中,伊維德不僅贊同日本學者增田涉關於"話本"只含有"故事"之意,並不指代"底本"或"書面文章"的論斷[③],也認同韓南以爲話本是供大衆閲讀之用的觀點;因而他在這些結論上進一步指出,"話本"只是在明代才發展成爲獨立的文體(hua-pen developed as a distinct literary genre only in Ming times)[④]。伊維德在書中試圖論證"話本"與宋代白話小説之間並没直接聯繫,又通過對照宋代文獻,指出兩者存在一定的矛盾關係;而話本小説中所帶有的説書痕跡,則主要歸於馮夢龍對"話本"這種文體的再解讀和再創造(reinterpretation and rewriting)。儘管這個結論有較多可商榷之處,但其視角的獨特,以及在方法論上的啟發意義,還是值得肯定的。如在討論白話小説與受衆關係時,伊維德論述了當時人們的收入狀況和圖書價格,以此得出白話小説的受衆需要一定的教育水平,而且其價

① Wilt L. Idema, Some Remarks and Speculations concerning "p' ing-hua", *T' oungPao*, Second Series, Vol. 60, Livr. 1/3 , 1974, pp. 121-172.

② Wilt L. Idema, Some Remarks and Speculations concerning "p' ing-hua", *T' oungPao*, Second Series, p. 130.

③ 詳見增田涉,《論"話本"一詞的定義》(前田一惠譯),載王秋桂編,《中國文學論著譯叢》上册《小説之部》,臺北:學生書局,1985,183—197頁。

④ Wilt L. Idema, *Chinese Vernacular Fiction: the Formative Period,* Leiden: E.J.Brill; 1974, p. 3.

格並非一般人所能承受,因此白話小説並非針對普通百姓的結論。此外,伊維德從當時教育水平和受教育的大衆之間的關係,推算出能夠進行閲讀的人群數量;他認爲當時的正式教育只傳授文言文,而其與白話文學在方言和詞彙上差異較大,因此閲讀白話文學作品也需要經過一定的訓練。

伊維德又用獨立章節介紹了《清平山堂話本》,集中分析《清平山堂話本》與古典小説、古典戲劇的關係,以及後兩者對前者的影響。在"説書人模式的缺失"(The absence of the "storyteller's manner")一點中,伊維德指出《清平山堂話本》中鮮有採用説書人的模式,因爲像"話説""卻説""元來"等這些用在白話文學上的套語,與文言作品中某些字詞實際上是功能對等的,而非僅限於説書表演。此後,他又通過研究馮夢龍的寫作習慣,尤其對比了原本《平妖傳》和馮夢龍個人創作的部分,指出馮夢龍寫作時經常會用到説書人口吻。伊維德的觀點顯然與大部分中國學者相異,他認爲並不是中國白話小説没有擺脱説書人的痕跡,而是相反,作者有意識地採用説書人的模式來創作以製造出一種真實感①。從上可見,伊維德基本上是沿着韓南對話本小説研究的思路,進一步深入探討話本小説各方面的問題,然而其觀點的創造性和激進性也是較爲明顯的。

總的來説,這個時期的英語漢學界宋元話本小説研究的特點在於:將話本小説納入中國白話小説史的系統中進行分析,强調話本小説在白話小説發展過程中的地位與價值,從而建構出一套全新的論述體系。而在研究方法上,大量借用西方敘事學的文學理論,採用文本細讀和藝術分析的方法,並以此結合傳統的文獻考證,從而得出許多嶄新的、甚至具有顛覆性的觀點,大大地拓寬了此前的研究思路。

結語

綜觀半個多世紀以來英語漢學界對宋元話本小説的研究,不難發現其展現出與中國學者不同的學術理路。這種學術理路的形成,其中一個重要的基點是:英語漢學界普遍接受日本學者增田涉關於"話本"僅指"故事"的觀點,

① Wilt L. Idema, *Chinese Vernacular Fiction: the Formative Period*, p. 35.

而在未清晰界定"話本"一詞的內涵之前,他們大多避免採用"話本",也甚少區分"話本"和"擬話本"。因此,英語漢學界很少將話本小說獨立出來作爲研究對象,大多數情況下是包含在"中國短篇小説""中國白話小説""中國通俗短篇小説"等研究範圍之內,故而思路活躍,視野開闊。另一方面,由於英語漢學界的中國文學研究者大多接受過新批評理論的影響,對於文本本身或多或少都會予以關注;因此,在英語漢學家進入話本小說的研究之时,便注意到話本文本的藝術形式、主題、風格等問題。韓南把文本風格分析與故事考證綜合起來運用,取得了令人矚目的成果,並爲後人打開了不同的研究思路,就是一個極好的例子。

《詩》云:"它山之石,可以攻玉。"學術研究的發展需要突破語言界限,溝通中西,才能尋求突破、向前推進,相信注意充分吸收和借鑒西方學者的研究成果,將有助於推進中國學界宋元話本小說的研究進程。

最大的收穫是多樣性

——"歐洲和中國中古寫本史"會議紀要

郝倖仔

2014年9月11日至13日,"歐洲和中國中古寫本史"(Medieval Text Technologies in China and Europe)會議在北京大學斯坦福中心召開。會議主席和召集人爲美國斯坦福大學東亞語言文明系主任艾朗諾教授(Ronald Egan)。會議主題是歐洲和中國中古時代的寫本、閲讀和寫作習慣,文本歷史以及知識的分類。與會演講者包括來自美國斯坦福大學、科羅拉多大學、賓夕法尼亞大學、威廉斯學院,英國牛津大學、劍橋大學,德國海德堡大學,加拿大英屬哥倫比亞大學,挪威卑爾根大學,中國北京大學、復旦大學等研究機構的16位學者,其中有一些學者是第一次來到中國。會議提供同聲傳譯以方便各國學者交流。

此外,國家清史纂修辦公室,中國科學院自然科學史研究所,中國社會科學院研究生院,北京大學中文系、歷史系、考古文博學院、外國語學院、中國古文獻研究中心以及《中國社會科學報》、《中國藝術報》的相關學者和媒體記者也出席了會議。

中國史學會副會長鄧小南教授、北大東方學研究院院長王邦維教授、北大法語系主任董強教授等知名學者也應邀列席會議或晚宴,與艾朗諾教授親切交談、共商議題。與會專家對於會議予以高度評價,王邦維教授表示討論

作者單位:國家清史纂修辦公室

歐洲寫本與中國古寫本的學術會議在北大或許是第一次。

因會議論文集尚未問世,且現場交流熱烈,講者多有即興發揮,內容超出後附的會議摘要,故本紀要將講者現場發言根據内容分爲"中世紀歐洲"和"中世紀中國"兩部分,詳細列述。會議主席艾朗諾教授和斯坦福大學的Elaine Treharne教授都討論了"書空"的問題,這也是本次會議的發起議題,故先行記述如下:

艾朗諾教授的講題是《中國文字:書空、拆字和神奇的對應》。他説他對中國文字的思考和對文字系統的反思尚處於實驗階段,他試圖由此找出中國文化、文字的特性,所以他的演講還涵蓋書法對綫條和空間的運用、謎語甚至神奇。論文分兩部分,第一部分是概述三種對漢字的奇特的運用。一種運用是"書空",在空氣中書寫,著名的例子是杜詩"愁坐正書空",這裏是憂傷、受挫或無用的意象;另一個是賈島騎驢、在驢上寫字的推敲之例。還有一例,11世紀的晁補之的父親在彌留之際用手指在空氣中寫字,在枕頭上吟詩,晁破譯並記録,父亡後共記録40首詩。第二種運用是"拆字",或是測字、相字。這種傳統通常是解構一個漢字,將它分成有詞義的幾個部分,分析各自的意義,或者用某種方法把它們重新組合起來,並聯繫其他漢字闡述其中隱含之意。一個例子是通過南宋名臣木待問解夢科考前睡夢中的"棺材"意象,以"棺"字拆開爲其姓"木"和"官",預測自己會高中得官;另一例是個謎語,趙明誠與李清照婚配之前曾有一夢,夢中只記得三行字,後經趙父拆字解釋爲"詞女之夫",是爲趙李聯姻的預言。第三種運用是神奇的反應。12世紀的木待問仰慕唐代詩人陸龜蒙的詩歌與清貧,得陸托夢,夢中所述及所托之事與木氏即將閱讀的陸氏傳記完全相符,二人通過文字産生了超自然的聯繫,不否認故事有娱樂性的成分。第二部分是對中國的文字系統及中國書法的書寫系統的思考。中國的文字系統常常是不依賴語言的獨立存在。這種文字的特質因爲太習以爲常而容易被熟悉漢語的人忽視。書空的重要性在於它能夠被表現出來,漢字的意義和發音不完全一致,書寫系統和口語是割裂開來的。講者的興趣點是這一割裂對寫作形式造成的影響,這意味着比起其他語言,中國漢字距離口語更遥遠、更獨立。書空説明漢字字形的身份——或者説是用字形表示意義——很重要。用圖形的對應來表達意義形成了漢字書寫系

統神奇的起源。但不能僅僅幼稚地把漢字的書寫系統理解爲象形或會意。他説他只是想發起一個思考和討論:在中國,漢字是怎樣被使用和被操縱的。這個過程中,這些不同的使用漢字的方法的共同點在於依靠漢字的圖形特點而不是漢字作爲語言的轉録和表達功能。如果能將漢字的這一運用與其他語言是否也有相同運用作對比,將是非常有意義的研究。書法中書寫系統的圖形特徵已經被展示和探討到很深的地步。爲什麽書法在中國文化中如此重要,而在其他文化中只處於次等作用呢? 書法在中國文化中的特殊作用能否和漢字的圖形特徵以及前面提到的相對獨立於口語的特徵聯繫在一起呢? 書法篆刻中語義的内容只佔很小部分或不起作用。舉王羲之的書法爲例,意義要麽不明確,要麽完全不值一提。又如草書書法,大多數觀賞者並看不懂其内容。

Elaine Treharne教授的講題是《在空氣中書寫——空間巨型書和被佔據的物體》。講者的專長領域是英國早期中世紀的書本和寫本。最近剛做了一個關於英國中世紀的文學綜述,也關注現象學。同時透露斯坦福11月會公佈一個新的文本計劃。演講試圖交叉比較中國宋代從960年到1279年間中英寫本傳統,並對890年到1200年盎格魯諾爾曼和盎格魯雅各遜時代的圖像形狀和空間問題提出疑問。包括中國山上的巨型石刻、早期中國畫的留白、中世紀英格蘭巨大文本圖畫書。研究興趣點在於不同的文化如何管理它們的文化輸出,以及相應的書寫方式。首先討論空間,例子是中世紀典型的完善記録對空間空白的恐懼。引用老子道德經對虛無的概念,同時以8世紀李白書法《上陽臺帖》爲例説明墨水書寫對空白的干擾。其次以米芾創作於1100年的手卷《吴江舟中詩卷》爲例比較中西方書寫傳統,米芾用懸空手臂的技法,即用手肘而非手腕的力量。爲了有更好的表現力,字體以崩塌和扭曲的方式呈現。蘇軾繼續了這一推崇自然的理念,評價米芾"順着風航行"和"戰争中奔騰的駿馬"。在這裏如愛克斯的謎題一樣,寫作變成了英雄式的。英國寫本中也能找到類似的例子,如被放大和裝飾的首字母。因爲一切藝術都是對物質的反抗。東西方反抗的形式及其評價有異,以書法爲例,東方越自由、越恣肆,越容易受到贊許;而在西方,抄寫員越規整,相似性和自控力越强,就越符合要求。韓愈對張旭草書的高度評價在西方就不會見到。結論是要研究西方書寫傳統就要從東方書寫傳統中尋找靈感。

中世紀歐洲

美國斯坦福大學Jeanie Abbott教授的講題是《渠道和容器:中世紀英格蘭的文本護身符》。主要討論文本如何實現;文本護身符和文本符咒的力量;寫作的力量以及力量的來源,來自超自然的信息;以及力量通過什麼渠道在使用者身上體現出來。首先提出文本護身符的概念及來源:一種可以穿戴在身上,可以起到保護作用的文本。中世紀的文本護身符現在已經很少了,只能通過中世紀寫本來研究。以符咒形式存在,符咒與文本符咒經常放在一起使用,但二者不是完全一致和對應的。最早的兩個文本符咒來自英國的醫學文本。文本符咒有多種來源,包括民間傳説和中世紀基督教文本,不同的符咒可以達到不同作用,且被認爲其力量只能從神的力量中得到。其次討論文本護身符的介質。羊皮紙是文本符咒的典型介質。紙上寫基督教教義,密封起來,具有隱秘性的特徵。有的寫在珠寶、石蠟、皮膚上,或是掛在房子外面,就没有隱秘性了。外置的護身符是要把外界的力量收集起來,像張網捕魚一樣。所以有兩種性質的文本護身符:密封型的和渠道型的。講者最後希望通過這兩種借助力量的方式與其他早期文化中類似現象進行比較。

挪威卑爾根大學Aidan Conti教授的演講《早期中世紀歐洲的抄寫實踐——加洛林體個案研究》主要關注西歐抄寫,以兩個抄寫員爲例討論抄寫員對範本的關注、抄本與範本的文字變體的情況。强調西方的抄寫與文字變體的關係。首先通過中世紀不同作品中書寫呈現的關係,提到文本中的多重性而非單一性。以電子文本提供多維度的空間來類比中世紀文本的變異,强調社會性文本的重要性會給我們帶來深刻的見解。但仍需要解釋這種變異和多重性的起源。很難判斷是否由抄寫員的抄寫造成現存文本中的文字變異。我們可以從兩個在文字變體上有關聯的文本中獲取關於變體的種類、比例、頻率方面的信息,並把這些信息與文本外的信息做出比較,很多做寫本研究的人會認爲這樣的研究方法無趣且不必要。但講者認爲傳統方法在古典學術中仍然具有影響力。在此基礎上,講者在研究中試圖根據現有的材料去重構一種原型,通過對於抄寫中典型錯誤的判斷來區分和歸類不同的寫本,並以此産生一種原型。簡言之,一種錯誤或變體在文本中是很少見的,那麽這種錯誤或變體對於重構來説也就無甚意義。以藏於巴黎盧浮宫的寫本拉

丁2630和12132爲例，説明拉丁文本作爲宗教文本，内容會較固定。最後總結對於文字變體的研究會對與抄寫有關的心理語言學研究有所啓發，與非西方書寫的對比研究也有助於更好闡述中世紀文本中變體和固定性等問題。

美國斯坦福大學 Marisa Galvez 教授的講題爲《Jean D' Alluye 臥墓雕像上的中國佩劍：西方寫本中與歐洲十字軍有關的遠東文化》。講者以紐約大都會博物館館藏臥墓雕像上的一把中國佩劍爲例，講述東西方相遇的媒介，以及物理的書寫形式爲何成爲了重要的媒介。有學者認爲這把劍爲12世紀中國製造，很可能是歐洲十字軍與地中海大商人之間互相通商交换的禮物之一。13世紀蒙古勢力擴張以後，蒙古、拜占庭、伊斯蘭文明雖然宗教信仰不同，但一直靠禮儀維持關係，靠外交交换禮物。從馬可波羅遊記和13世紀寫本圖繪入手，看出當時歐洲人對亞洲人的基本態度。最近對馬可波羅遊記的研究在於對“東方”這一複雜概念的討論，主要作品是《東方主義之前》。這本書提出歐洲寫本中對東方文化的“驚恐”，即對於陌生事物的敬畏、愉悦和恐懼。這來源於當時歐洲人對蒙古入侵的恐懼，基督教將韃靼人視爲食人族，這成爲歐洲人對亞洲人認識的傳統，以巴黎盧浮宫2810寫本（15世紀早期）爲例，寫本中的蒙古皇帝着歐洲貴族裝束，蒙古士兵皆如大多數中古寫本描繪得矮小而皮膚棕色。講者進一步研究了一個騎士是如何使傳承在西方寫本中的“驚恐”帶上複雜的色彩的，作爲個人墓葬的一部分，這把劍能否爲學者們提供文化交流的證據。總結這把佩劍對於13世紀歐洲十字軍騎士的文化意義，雖然來源不確定，可能是通商、外交或戰争，但都是東西方力量的轉换。因此它代表了對東方文明的新奇的認識和嚮往，以及蒙古佔領歐洲大片土地之後，希望蒙古與歐洲結盟的想法。

英國牛津大學 Daniel Wakelin 教授的講題是《15世紀草書的技巧、混亂和書法》。講者是中世紀文字學教授，最喜歡的研究領域是15世紀的英語書。15世紀的英格蘭手抄本有很多不同手寫體，着重講兩種主要的草書形態。首先，引述關於字體間等級的假設，這一假設傾向於把草書放在手寫體階層的下層，因爲它没有書法的痕跡，典型特徵是隨意性，不正式而粗糙。講者通過檢驗認爲並非用非草書寫成的文本就更重要。因爲這些特徵都是輔助性的，有時作者從一個文本複製到另一個文本時就放棄了這些特徵。舉例説明一

個文本的標題常常是輔助性的,往往用正體寫成;正文卻用草書寫成。其次,關於草書的裝飾性功能,講者認爲如果不是抄寫員羞愧自己用的是草書,所以用裝飾使得看起來更精緻,那就是將裝飾看成一種更有價值的伴隨性元素。草書的裝飾性功能往往見於頁面的首尾部分。在單頁檔案上這種裝飾性會産生勸阻、指導人們做某事的社會效應,但在非單頁如一本書的情況下,就不具備這種社會性。以15世紀的一本小説爲例,其字體是用於金融賬户上的字體,可以看到裝飾的痕跡。以一份菜譜文本爲例,從功能角度解釋,裝飾性變體是爲了讀者更快找到某一頁。講者通過舉一些小概率的例子,希望把精力放在邊緣文本上,放在頁面邊距上,放在奇異的瞬間和一些獨特的字形上。希望據此發現主流草書背後的動機和態度。既然抄寫員選擇草書不僅僅因爲簡單、高效、廉價,還有藝術上的選擇性,那麽就值得深入研究,不能僅僅將草書當做經濟考量的選擇。最後,字體異文的存在使我們不能簡單地概述草書,尤其是字體異文没有模式,所以需要重新思考簡便和字體異文的關係。文本中短異文、長異文的共存問題,説明不是所有的草書都是簡單高效同時没有書法性裝飾的。

英國劍橋大學Orietta Da Rold教授的講題爲《民主化的文獻:紙張傳入西方》,希望重估紙對英國中古文學的影響。紙自從12世紀傳入歐洲後,歐洲人起初對它持懷疑的態度。紙當然是中國人發明的,證據顯示歐洲第一家紙廠於1150年在西班牙設立,意大利於1235年和1264年也先後設立了紙廠,法國要等到1348年,德國則遲至1390年,而英國殿后。"聖羅馬帝國的"Frederick II大帝於1231年禁止朝廷辦事處使用紙,此後不少高層教士強調紙的脆弱,不如羊皮堅韌。英國人不喜歡用紙,還和他們排斥所有回教徒與猶太人的事物有關。但紙不久便被廣泛地採用。15世紀初罕見用紙製作的書,到世紀中卻已達百分之二十,而到世紀末紙質書超過一半。我們現在可憑紙模上的手指印辨别一張紙和另一張是否同屬一批,從而瞭解紙文化所影響的讀者群以及抄寫員的職責。共用一批紙可能表示抄寫員間有協定,也可能表示讀者或作者同屬某種網絡。講者試圖解答以下問題:除行政用途外,皇家、私人、學校、宗教機構何時開始採用紙?最初用紙的人有何種社會、文化和文藝背景?紙可幫助我們瞭解文本産生的區域嗎?紙在製造業擔任了何種角色?

加拿大英屬哥倫比亞大學Siân Echard教授的講題爲《混體書或者説中世紀寫本何時終止》。講者認爲,爲方便起見,人們常把時代標籤加在各個文本上。但複雜的傳遞和接受史往往産生了成分複雜的混體書,很難區分是哪一時代的。而收藏機構對寫本被更改的處理方法,左右了我們對文獻的看法。演講討論的寫本包括:一、1559—1575年間的英國大主教Matthew Parker所藏的古英文寫本如果缺頁,他便用仿古字體把另一本古英文寫本的一部分抄入補上。二、英國劍橋大學聖體學院便有兩部經Parker重新組合的古英文寫本。Parker將兩部"雜談"拆成兩截,重新安排成兩份不同的本子。一份仍歸他私人收藏,另一份則送給了大學圖書館。1970年代又有人把其中一部重新拆開,企圖恢復它"雜談"的原貌。三、美國東岸耶魯大學圖書館有本15世紀的"時辰禱告書",是19世紀Caleb Wing編制的,他增添了插圖。耶魯大學圖書館把插圖抽出來,另外編目上架。美國西岸的亨廷頓圖書館收藏的另一份則得保全身,僅有注釋説插圖是後來加上的。四、英國國家圖書館所藏的所謂The Carmelite Missal(内涵是13至14世紀的彌撒書)是1930年代有人把一本19世紀剪貼聚珍本的東西重組而成的。

中世紀中國

與會講者中的三位中國學者及其演講爲這次以歐美爲主的會議注入純中國的元素:北京大學傅剛教授《中國上古時期寫本特徵及文獻學意義》、北京大學劉玉才教授《中國寫本典籍在日本的傳抄與接受》、復旦大學陳尚君教授《唐詩文本論綱》。三文摘要皆頗爲詳實(見本書),故不再贅述。

德國海德堡大學Lothar Ledderose教授的講題是《中國與西方的題跋——文本的共生》。以潘天壽的畫作及其題跋爲例。此畫作有兩段題跋,第一段的題寫者是周昌穀,其審美評價把畫作的藝術傳統追溯到了古老的青銅時代;第二段則是潘天壽的夫人何愔所作,畫上没有作者簽名,根據這段題跋方能知道作者是潘天壽,當時畫作的擁有者是朱穎人。由此推導出兩段題跋與畫作之間的複雜關係:一個是空間上的關係,兩段題跋加上去之後,觀賞者看到的畫作就不再是畫家的原本畫作了;其次,作品和技巧之間還有一層共生的關係,題跋與畫作形成了審美的結合。周昌穀的筆勢和畫家本人的筆勢看

起來很相似;而何愔的題跋則適度地與作品保持了距離,其書法保持了自制,無論在空間上和審美上都不像周的題跋那樣能夠與這幅畫結合起來。而另一幅潘天壽的素描也是周昌穀與何愔的題跋,在空間上就結合地非常緊密,以至於很難在電子版上將題跋與畫作分開。周昌穀、朱穎人、何愔三個人都因爲對潘天壽的仰慕而産生聯繫,賞畫者因爲這兩段題跋而成爲欣賞這個藝術小圈子的第五個人。因此,題跋與畫作是一種共生的關係,賦予畫作社會性,觀賞者由此得知畫作的作者、時期以及在社會上的相關地位及影響。

美國賓夕法尼亞大學傅爽博士的講題爲《轉録者、生成者和承載者:中國吐蕃和敦煌的文本生成研究》。其博士論文是關於女性讀寫研究。演講主題是關於作者問題的複雜性。中古之後書寫更多走進民間生活,如契約、遺囑、民間結社等。因此中古文本的作者更複雜也更混亂,某段作品及參考資料是經過複雜的傳播史,包括口傳、傳播、修訂、記録、整理和校勘等多個環節,來到讀者手中,結果已距原貌甚遠。作爲結果,其接受史也成爲本質上不一樣的分層,被認爲是文本創作者的文本作者並不一定是清楚的。因此作者問題的複雜性與源頭和接受都有關係。這些構成了研究希望解決的問題。研究目的是描繪出中古中國非精英人群參與到文本相關活動中的情況,希望勾勒其在文本製作、傳播過程中承擔的角色,並重建一份書面文本,勾畫出作者問題的多維度歷史。講者以吐蕃和敦煌出土墓葬功德書和法律文書寫本爲例,不關注其内容,試圖重建其多維度的生成傳播史,關注文本的物質和社會特質,即文本創作的 When, Where, Who, For who, For what, How 問題。檢查抄寫員的手寫體、書法、抄寫錯誤的種類和出現的頻率,考察塗改填字和删字是怎麽出現的,以及各自代表了什麽。

美國科羅拉多大學 Antje Richter 教授的講題是《早期和中世紀中國書信的書寫:現存的書信和手稿》。其著作在英文出版物中首先涉及早期書信研究。認爲書信的書寫研究之所以一直不受重視,是因爲書信一直不作爲經典而存在。中國早期書信有三種來源:第一種通過其他文本來流傳,如通過書法。上古和中古很多書信因爲其資料性和文學性在正史、總集、别集中被保存下來。但被編入之後,其作爲書信的形式和特徵多因編者輕視而被删掉,所以保存下來的内容與非書信文本無甚兩樣。現存中古信件與書信殘片,只

有十分之一多保留了書信信息，十分之三多保存書信形式。這就是書信文本的“去形式化”過程。以梁代吴均保存在《藝文類聚·山部》中的書信爲例，就可以説明被保存下來的書信文本和原文本之間因爲缺少上下文而産生的巨大距離。現存書信及一切與書信有關的文學樣式都是殘片性質和散亂性質。第二種是因其書法價值而流傳下來的書信，多發生於中古，通常更短、更隨意、更私人化。因爲書法原因這些書信最初被保留下來，没有遭到刻意的修改。但很多也因此失去了原有的書信形式，有的因爲文本的物理材質遭到破壞，有的因爲抄本而誤解誤讀，有的則因爲僞造。即使是能夠看到原始文本的書信，還是會有很多問題。如王羲之真跡，題跋很多，甚至包括畫作，書法本身被沖淡。又以故宫館藏陸機書法爲例，因爲這封書信用吴方言寫成，各種對此書信的不同轉寫使理解更加困難。第三種是考古中發現的書信，多爲官方文書。

美國威廉斯學院 Christopher Nugent 教授的講題是《中國印刷業發達之前類書如何組織文學信息》。關於如何應對大量的信息，已經影響到了各個領域。我們經常聽到這樣的説法，我們正處在一個信息大爆炸時代，對此既滿懷希望又難以承受。講者將孔子删詩説看做在中國文學和道德傳統發展的初期，人們對於如何處理文學信息的關心。首先引用信息的定義：它不同於數據，因爲數據通過額外的處理才具有意義；也不同於知識，因爲知識暗示了有人在獲取它；信息通常以獨立的小塊的形式存在，這些存在形式從它們原來的環境中被剥離，並且小量地被重新表達。定義中有兩個要素，一個是從原環境被剥離，另一個是被視爲可以重新使用、重新表達。這兩個要素對講者所要討論的“信息”非常重要。傾向用“文學信息”一詞代替“文學遺産”，因此也包括當代的文學作品。其次，以8世紀著名類書《初學記》爲例，認爲應該把《初學記》看作是管理文學信息的嘗試，而不是學習文學傳統的手册。考察《初學記》是如何以處理文學信息的功用而存在的。所有結構性的學習都是一種信息管理的方式，類書就是用結構管理的方式指導學習和使用，即信息的輸入和輸出。引述蕭繹《金樓子》闡發中古時期面對文學作品激增而難以全面學習的問題。《初學記》較之《文選》的信息組織表現出更高的複雜性，把大段的文字打碎爲小的語言片段，以致可以在其他情境下使用。更有利於幫

助讀者記憶,以便在需要創作時輕鬆運用。再次,將東西方進行比較研究。古代及中世紀歐洲的類似作品,不像中國,他們有着良好的、詳細的關於記憶藝術的論述。中古中國没有什麽證據顯示存在這種類型的記憶方式,但《初學記》確實展示了如何使讀者優化記憶的理解。將中世紀歐洲記憶藝術的基本原則(即"給人們提供隨機汲取的記憶系統,人們可以隨時找到記憶碎片,而不用每次都費力重構整個系統",而中古中國的大量實例可見,最基本的學習方法是死記硬背,用口誦的方式記憶文本)與《初學記》的編寫體例進行比對研究。最後,從唐玄宗令人編《初學記》以備皇子創作使用的初衷來總結類書這種手册在文學創作中扮演的角色:《初學記》的編寫者或者説是設計者是將此書對文學信息的管理建立在對人類記憶心理的認知上。

美國科羅拉多大學Matthias L. Richter教授的講題爲《早期中國寫本的文本身份及其變異性》。講者是漢堡大學博士,出版有英文和德文著作。2013年新書《建立文本的身份》問世。主要討論早期中國書本的形式與體制以及文本的流變。談到一些在中國早期很有影響的關於文本創作、傳播的假説,羅列證據以檢驗它們是否成立。首先,通過對西方裝訂本的研究關注中國竹簡的組合方式。歐洲有學説認爲重組竹簡的順序會導致不同文本的産生。簡由片穿成册,册又成篇或者卷,這就使簡可以根據不同的單位進行重組,不同文本的篇章會有不同的順序。這種説法來自歐洲一種更早的説法,即把簡與活頁本相關聯——把原來的簡散開,調整它們的順序,加入新的簡或減去原有的簡,再綁在一起,就可以産生新的文本。斯噶帕里進一步推想爲誰擁有這樣的文本誰就可以做出改變,並結合了馬克·路易斯"教學中文本創作"的思想:"權威以引文的方式出現,這些權威的引文被弟子記録和抄寫下來,寫作者扮演秘書的角色,記録他人的演講。"着重強調是"記録"而非"重述"。斯噶帕里引用《論語·衛靈公篇第十五·子張問行》中"子張書諸紳"一句爲例,認爲這是課堂上作筆記的習俗,子張把竹簡藏在自己的腰帶裏。講者對於重組竹簡的假説提出不同意見,以北京大學的《老子》竹簡本、馬王堆老子帛書本、郭店出土的三個《老子》本爲例:目前很難找到竹簡重組的證據。相反的證據卻可以經常看到——每個簡的首尾都會有一個標記表示;會用不同的標記表示文本的層級,一個文本的標記和一個段落的標記是不一樣的;有些文

本已經標上編號來辨别文本的身份，這樣使得文本重組很困難。還有另一種方法來確保文本的身份，在竹簡文本的背後畫一條對角綫來確保文本的順序。因此認爲竹簡的背面值得做深入研究。在此基礎上，講者還明確了檢驗假説是否成立所需要做的理論準備：一個是文本和文本載體之間是否有對應的關係，特定的文本是否有特定的載體；一個是每一個簡上的數字是否都相同。這兩個問題都成立的情況下，再來看這種固定的、標準化的形式會不會影響到竹簡記載的文本所能表達的思想。戰國時代可能會比較偏愛較短的文本單元，如《論語》《老子》這樣教育性或政治性的訓誡。標準化尺寸的竹簡要到秦代和漢代，尤其是在秦漢時期的皇家圖書館才開始出現。只有在早期帝國時代才能看到每根簡上的字數是相同的。

會議在每兩位講者演講之後都安排有提問與討論環節，内容豐富，氣氛熱烈，且增進了講者與聽衆的互動與交流。如 Matthias L. Richter 教授提問艾朗諾教授，先秦時期正字法是否出現。艾朗諾回答東漢時期才開始有一些關於書法的評論，東漢以後一兩百年才有人去思考書法形式和字體區别等等，那時候才有所謂正字法和相應理論。有個統一的正字法是我們做出正確判斷的前提。北京大學劉玉才教授針對 Lothar Ledderhose 教授所説中國傳統題跋有影響讀者的意圖，提出中國傳統題跋各式各樣、内容豐富，不乏隨意性、裝飾性筆墨，且與原作並不是一個整體，只是裝裱之後看似整體。講者所舉乾隆題跋只是個案，普通人也不會隨意在珍貴字畫上題寫。此外，劉玉才教授在演講之後，也根據提問進一步闡述了寫本和刻本的區别。寫本是相對個人化的，中國古代寫本與刻本並行很久，直至明代刻本才徹底取代寫本。在日本刻本不如寫本權威性強。劉教授認爲從寫本到刻本的過渡是一個重要話題，應該在今後的會議進行深入討論。

最後，會議主席艾朗諾教授進行會議總結，並提出了未來的延續計劃。他説這將是一個系列性的會議，準備每兩年開一次，這一次是首屆，2016年的會議將在美國斯坦福大學舉行。第一次關注寫本，第二次更關注與印刷有關的東西以及印刷對寫本的影響，會按照歷史的發展一步一步來，當然印刷、刻本與寫本一定歷史時期是同時存在的。第三次關注印刷術成熟之後，寫本與刻本如何互相影響。希望通過這一系列的會議建立起國際上的合作。他還

指出敦煌寫本的重要性。他的早期工作在唐代寫本,早期中國有很多寫本可以研究,但中古時期比如唐代現存寫本就較少,分散在日本和敦煌。通常是佛教寫本,也有一些與詩歌有關的。研究唐代詩歌是不能忽略敦煌文本的。雖然不能確定敦煌文本就是當時最流行的詩歌傳本,但通過一些文學的總集可以找到相關記録。希望能從歐洲中世紀文本的研究中得到幫助。最後他説,這個會議關注了來自歐洲和中國的這麽多寫本,承載各種語言甚至方言,因此會議最大的收穫是多樣性。

歐洲和中國中古寫本史會議論文摘要*

艾朗諾(Ronald Egan) 整理翻譯

The Colophon-Text Symbiosis in China and the West

Lothar Ledderose, University of Heidelberg (德國海德堡大學)

A colophon is here defined as any kind of secondary writing, which is added to a primary text or to a painting. In China, colophons until modern times tend to form a spatial, physical, material, and aesthetic symbiosis with the primary work. By contrast, colophons in the west are after the Renaissance separated from the primary work. This applies to manuscripts and, even more so, to paintings. The Chinese colophon writer thus establishes for the primary work a specific social, perhaps also political and biographical context, which stays with that work forever. Colophons inevitably guide and even control the thoughts of the reader.

In China, the practice of writing colophons to texts on silk and paper is documented on Buddhist scrolls from the 5th century onwards. In the 6th century colophons began to be added to Buddhist inscriptions engraved onto rock cliffs under the open sky. These colophons not only aim at guiding the thoughts of the reader, but also guide and control his movements through space.

*以會中發表順序爲序

中國的題跋一直到現代都是和所涉及的字畫相依存的。中國自5世紀始絹上或紙上的佛教手卷便有題跋依附着出現，6世紀始户外岩石上刻的佛經亦出現了題跋，以指引讀者，也替文本或繪畫提供了社會、文化或政治背景。西方的題跋自文藝復興(約15世紀)便和文本或繪畫分開，成獨立的文件。

Hybrid Books, or, When does a Manuscript Cease to be Medieval?

Siân Echard, University of British Columbia (加拿大英屬哥倫比亞大學)

Accounts of the progress of the book tend to move through temporal and material categories often imagined as discrete; for example, we write of the middle ages or of the early modern period, or we consider manuscript books or early print. These necessary conveniences are, however, frequently resisted by the material survivals of the Middle Ages themselves. Complex transmission and reception histories mean that many medieval manuscripts are hybrids, made up of pieces that challenge scholarly and institutional categorization. This paper will consider several examples that draw attention to the alteration of medieval books across time. The responses of institutions to these alterations, I argue, both highlight and help to frame scholarly approaches to medieval manuscripts, defining what should be studied, and how. The manuscripts to be discussed include:

Various Old English manuscripts from the collection of Matthew Parker, archbishop of Canterbury from 1559 to 1575. Parker often made up for missing parts in his manuscripts by having copies made from other manuscripts, and inserting these leaves in the manuscripts in his collection. The added folia were often copied in archaizing hands that sought to mimic Anglo-Saxon script.

Corpus Christi College 66 (now 66 and 66A). This manuscript is closely related to CUL Ff 1 27. Both are medieval historical miscellanies created by Parker out of two other medieval manuscripts: Parker split two books into

two halves, and then rearranged and rebound the books to create new ones. One book remained in his library, and the other was given to the University library, but from that point their histories differ. CCCC 66 was split into two parts in the 1970s to reflect the "original" miscellanies from which the parts were drawn, while the CUL copy remains intact in its Parkerian form.

Yale 287 and Yale 287A, and Huntington 1153. The Yale manuscript is a 15th-century Book of Hours, which was completed in the 19th century by Caleb Wing, whose added miniatures have, here, been carefully removed and reshelved as 287A. Another of Wing's restorations, however, Huntington 1153, remains intact, the library contenting itself simply with documenting the additions.

British Library Additional MSS 29704, 29705, and 44892. The Carmelite Missal, is, today, a modern scholarly pastiche, reconstructed in the 1930s from cuttings salvaged from a 19th-century scrapbook. The present object necessitated the destruction of the scrapbook, and yet it is not in any way the "original."

All of these medieval manuscripts have been subject to manipulation and alteration by a range of owners, both private and institutional, and all highlight the fact that few medieval manuscripts, by the time they come before eyes, are in anything like their original state any more. How do we decide which of the many traces of a manuscript's long life are worthy of our attention?

爲方便起見,我們常把時代標籤加以各文本上。但複雜的傳遞和接受史往往產生了成分複雜的混體書,很難區分是哪一時代的。而收藏機構對寫本被更改的處理方法,左右了我們對文獻的看法。

1559—1575年間的英國大主教Matthew Parker所藏的古英文寫本如果缺頁,他往往用仿古字體把另一本古英文寫本的一部分抄入補上。

英國劍橋大學聖體學院便有兩部經Parker重新組合的古英文寫本。Parker將兩部"雜談"拆成兩截,重新安排成兩份不同的本子。一份仍歸他私

人收藏,另一份則送了給大學圖書館。1970年代又有人把其中一部重新拆開,企圖恢復它"雜談"的"原貌"。

美國東岸耶魯大學圖書館有本15世紀的"時辰禱告書",是19世紀Caleb Wing編制的,他增添了插圖。耶魯圖書館把插圖抽出來,另編目上架。美國西岸的亨廷頓圖書館有另一份則得保全身,僅有注釋説插圖是後來加上的。

英國國家圖書館所藏的所謂The Carmelite Missal(内涵是13至14世紀的彌撒書)是1930年代有人把一本19世紀剪貼聚珍本的東西重組而成的。

Textual Identity vs. Variability in Early Chinese Manuscripts

Matthias L. Richter, University of Colorado at Boulder (美國科羅拉多大學)

Textual variation is the rule rather than an exception in early China. Most literary and politico-philosophical texts of the pre-imperial and early imperial periods are composite in nature, i.e. they are composed of heterogeneous units of text that are often transmitted in nearly identical form as constituent parts of different texts. If we compare textual units that we recognize as cognate texts, or even as different versions of the same text, we observe variation on many levels. Texts vary in their extension, in the sequence of their textual units, in their wording within these units, or in the graphic representation of the words (i.e. in orthography).

In the discussion of this textual variability, arguments have become popular and consequential that consider early Chinese book formats as a major, if not the predominant cause and condition for textual variation. Most of the more extensive texts in early China were written on narrow slips of bamboo or wood, bearing one line of text each and bound together to form a document. Scholars who consider variation as accidental see the disintegration of manuscript bindings and subsequent failed reconstitution of the text, in addition to scribal errors, as a major cause of variation. Some scholars who are more inclined to acknowledge intentional variation relate this phenomenon to book formats as

well. They assume that the bamboo or wood slip book format was utilized to facilitate textual variation, much like a modern ring book binder.

The present paper aims to demonstrate that the rich manuscript evidence available today does not support this theory. Early Chinese manuscripts were not produced with a view to facilitating changes to the text. Rather, the producers of manuscripts devised increasingly sophisticated means of indicating the specific identity of a text in its material representation. This did not, and probably never meant to, prevent textual variation. What we do learn from the manuscripts, however, is that variation did not depend on the material carrier of a text. Existing texts, whether they were written or not, could be used creatively in many ways: They could be rephrased to make the same point more effectively or to make a different point altogether. They could also be used selectively as material from which to construct entirely different texts. Since these processes were not governed by book formats or other material conditions, we should seek the primary reasons for variation elsewhere. A major tendency of such variations, it appears, is an increasing ideological specification. This is usually achieved predominantly in changes on the level of wording rather than textual sequence, as an example presented in this paper will demonstrate.

中國很多古書和另一部古書有相似的段落,但同中又有異:或句子長短不同,或句子排列先後不同,或用詞不同,或用了異體字。近來學者討論異文,圍繞着竹簡怎樣容易被打散,抄竹簡的人又常不小心抄錯。有些學者則主張異文不一定出於錯誤,有時是作者刻意利用竹簡可隨意重組的功能,就像我們現在用不銹鋼圈可隨意編排活頁。

越來越多的證據則顯示古人用竹簡並不貪圖它容易被重組,作者有巧妙的方法可表明竹簡應如何編排。而且不僅僅是用竹簡做載體的文稿方有異文。關鍵是文本是可以活用的:同一句話可用另一方式表達,也可改動其中的字眼以表達另一個意思,文本也可選擇性地被剪裁造成另一個文本,而這往往牽涉到政治目的。

Craft, Chaos and Calligraphy in Fifteenth-century Cursive Handwriting

Daniel Wakelin, University of Oxford (英國牛津大學)

Palaeographers often suggest that people used cursive handwriting in fifteenth-century England out of a quest for ease, speed and efficiency by writing currently; they explain the need for these characteristics in the "pragmatic literacy" of the period. By contrast, this paper will observe alongside currency and haste other qualities of calligraphic adornment in cursive handwriting, and thereby query the motives for cursivity.

First, cursive handwriting might be easier but learning to write was still rare and effortful; to call cursive handwriting "amateurish" is misleading in most cases. A few specimens of truly amateur—untrained, unemployed—handwriting do exist; they will be noted as counter-examples. But most cursive handwriting was the product of some effort or agency at least in first learning it, if not in every later use of it. Secondly, that skill can be seen in the fact that much cursive handwriting exists in a variety of grades of execution, of increasing levels of carefulness. Not all cursive writing is current. (Those first two points will be treated quickly, as they are well known; the paper will just note their implications for this argument.)

Thirdly (as the paper will explore at more length), cursive handwriting is often adorned with calligraphic features; calligraphy is not solely the preserve of set scripts. The paper will note firstly the well-acknowledged presence of paratexts in higher grades of script, or in cursive script but with certain more calligraphic graphetic variants, and the paper will ask what that adornment tells us about the status of the main run of copying in cursive handwriting. Alongside paratexts, the paper will also consider top-line and bottom-line decorations. Top-line decoration originates in documents, like many cursive scripts, where such decoration makes documents not only as practical but as ceremonial and

ornamental objects. In books, divorced from their documentary function, top-line adornments are devoid of this social function and seem to be playful explorations of calligraphy and page-design.

Fourthly, the paper will suggest that, as scribes were open to the possibility of adorning paratexts and top lines, there might be a decorative impulse in the ordinary features of cursive anglicana, especially in the later fifteenth century. Within such writing there are often variant letter-forms which seem to be less fast or efficient, more calligraphic, than others, apparently in no particular pattern. Moreover, some more common letter-forms which seem to emerge through the "horizontal" movement encouraged by haste and ease might instead be understood as decorative: they include elaborate tails on g and y, splay on word-final sigmoid s and the extended loops on ascenders. Some elements of cursive handwriting might have been produced contrary to utility, taking more time and space than necessary.

The presence of these features raises questions about efficiency, ease and speed as the motives for cursivity. What we can most readily describe as consciously motivated in such handwriting are not the moments of haste or ease, in a script by the fifteenth century merely conventional, but the moments of calligraphic adornment—moments in which people reject cursivity and its supposed pragmatic motives.

一般人認爲歐洲15世紀所流行的草書主要功能是便捷。本論文關注到此時的草書有各種無須有的修飾與點綴。寫草書的人固然也有完全没受到訓練的,但此屬例外。很多草書手稿是刻意製造的,成了帶有禮儀意義的物件或藝術品。

Conduits and Containers: Textual Amulets in Medieval England

Jeanie Abbott, Stanford University (美國斯坦福大學)

This paper examines ways in which a text may embody power, focusing on the use of writing in medieval English amulets. All texts could be said to wield power in some form; however, in textual amulets, this power comes less from the information they convey and more from their purported connection to supernatural forces. With this in mind, I examine the construction and use of textual amulets and charms, paying special attention to their sources of power and their method of channeling that power on behalf of the user. Looking at textual amulets in terms of their power reveals a dichotomy between the secret and the overt, private and public, inside and outside. Power may be contained or captured for the benefit of the amulet's owner, or it may be summoned and channeled through an open plea for supernatural assistance. These claims rest upon and reinforce the idea that supernatural power was conceived of as something analogous to a physical substance, something that could be molded and manipulated by the form of an amulet. I hope that establishing these broad categories of power will open new avenues of comparison among literary traditions, while also reinforcing the physicality inherent in how the makers of these amulets understood supernatural forces.

所有的文字都有其本身的力量，但英國中古時代的文字護身符被賦予異常功能。此論文審視其構造與用途，它如何發揮所謂的特異功能，其中有明暗、公私、內外之分。有些護身符企圖捕捉非凡力量把它置入容器，有些憑以向非凡力量呼救，共同點是把特異功能想象成一種可控制的實物。我希望設定這些類別和分野有助於我們比較不同的文學傳統。

Writing in Air: Monumental Writing and Speech Scrolls

Elaine Treharne, Stanford University (美國斯坦福大學)

This paper aims to look across manuscript traditions in China and Britain in the period of the Song Dynasty (960-1279 CE) to ask questions about writing, shapes, and space. "Manuscript" will be interpreted to mean any text written by hand, and thus my paper includes the examination of monumental script in the mountains of China, script in the white space of early Chinese images, and writing in monumental books in Britain. I am also interested in investigating the use of writing when it figuratively denotes something other than just written words; for example, the use of scrolls in medieval British manuscripts to convey speech, and the possible use of floating text in Chinese images to represent celestially-visible writing. I am inspired in part by some of the questions we are asking for my NEH Project, "Global Currents: Cultures of Literary Networks, 1050 to 1900", which employs social network analysis and visual language processing to determine patterns between very disparate sets of textual corpora. In this paper, I shall, inevitably, ask more questions than I can hope to answer.

此論文企圖比較中國宋代(960—1279)時中國和英國的寫本傳統。此處"寫本"指任何用手書寫的文本,包括中國山上的石刻、中國畫中留白的字、英國巨型書。英國中古文本中以舒展的手卷象徵此人說的話"等於現代卡通的話泡泡",以及中國只能從天上俯視才看得見的字,我也都有興趣。我獲美國人文基金的支援,要從社交網絡和視覺語言吸收過程的角度研究1050年至1900年世界各地不同的文字體系,啓發我提出許多問題,而問題中有些是不可能有答案的。

Chinese Characters: Writing in the Air, Glyphomancy, and Magical Correspondence

Ronald Egan, Stanford University (美國·斯坦福大學)

This paper examines some of the ways Chinese characters have traditionally been used, manipulated, and conceptualized. The focus is on uses of characters that, while widespread in China and dating far back in history, may not have parallels in the way writing systems are used in other cultures. These include the Chinese habit of tracing words in the air with one's finger, as a kind of disembodied writing, the long and rich tradition of "glyphomancy" or *chaizi* 拆字 (in which a single character or phrase is broken down into graphical components and then reinterpreted to discover hidden and often prophetic meanings), and the perception of a resonance or even magical correspondence between the written character and the object in the material world that it designates. The persistence of these uses of characters in China has its inherent interest. These ways of thinking about characters may also help us to understand aspects of the writing system in China that may be distinctive, as well as features of the relationship between spoken and written languages in China that may be unmatched elsewhere. Finally, it is hoped that this brief inquiry, experimental though it may be, may shed light on the larger question of the place of the written word in Chinese civilization, which so often appears to be particularly important and central.

此論文關注文字在中國傳統中具有的獨特意義和功能。有些在世界别處没有,譬如"拆字"和"書空",從而試圖瞭解漢字和語言關係的特徵及文字在中國文化的中心地位。

Scribes and Their Exemplars: an Early Medieval Case Study and its Impact

Aidan Conti, University of Bergen (挪威卑爾根大學)

This paper will investigate the relationship between copy and exemplar to elucidate western European scribal practices with a particular emphasis on the early medieval period. Copies from known exemplars verified by external evidence are extremely rare in the Latin West, yet offer a unique insight into the relationship between scribes, layout and text. Although the value of such copies and appeals for their study can be found as early as 1911 (Louis Havet), rarely has such study been thoroughly undertaken. A direct copy from a known exemplar has little value in traditional textual reconstruction, nor can such a copy serve as a base text; consequently such manuscripts figure little in any type of editorial practice.

In this paper, I will consider a particular illustrative case of a sixth-century exemplar (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat 2630) and its ninth-century copy (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat 12132). Not only does the pair illustrate the transition from one system of script to another (that is the *translitteratio* of uncial to caroline minuscule), in this case the exemplar was written without word separation (*scriptio continua*) where the copy employs incipient word separation. As a result, one can see how unfamiliar writing and reading practices were negotiated in the production of the copy. Moreover, the ninth-century copy was produced by two scribes, each of whom handled the transfer of the layout of the exemplar differently. The first, Hranngil maintained a strict correspondence to his exemplar, reproducing each of its double column pages as a single column in his copy; the second, Ioszmar wrote more freely and did not maintain a strict layout ratio from exemplar to copy.

In a relatively short consideration of this copy, Malcom Parkes (2008) asserted that one could discern the copyist's, in this case Hranngil's, transfer

units, that is the conceptual unit (such as a phrase or clause) which the scribe read, committed to working memory and then reproduced. After reviewing some of the specific evidence used to discern "transfer units", I set forth, based on a more extensive assessment of Hranngil's and Ioszmar's work, a number of other areas in which the study of a known copy can inform our understanding of relationships within textual traditions, such as, for example, the triggers for variation in copying, the rates and contexts for errors, and the distance between manuscripts, which will hopefully offer points of comparison with non-Western traditions.

Finally, while the relationship between this copy and its exemplar is particularly informative, the limits of one example are duly acknowledged. In conclusion, I will consider a number of exemplar and copy relationships (hypothesized or known) and consider how varying practices in different periods might compel more nuanced approaches to assessments of manuscript traditions and the reconstruction of texts.

法國國家圖書館有一份6世紀寫本以及其9世紀的複本。這兩份文本的字體不同,而且範文的字間沒有空隙而抄本字間有空隙。抄本是經兩位抄寫員完成的。第一位遵循範本字欄的寬度,而且顯然小心把原文讀過後斷句。我們比較這兩位抄寫員的作品,可分析兩者對範本的忠實度,兩人的錯謬率,以及其他差異。這案例的分析方法或許可應用到不同時代和地域抄寫員對抄書的態度。

Transcribers, Generators and Carriers: A Study of the Textual Production in Medieval Turfan and Dunhuang

Rebecca Shuang Fu 傅爽, University of Pennsylvania (美國賓夕法尼亞大學)

In this paper, I will propose a method for salvaging "authorship" from the danger of its being taken for granted. The question of authorship has recently

become a common topic in the study of medieval Chinese literature. However, the "floating world of manuscript culture" of medieval China (200 – 1000) has bequeathed a complex and messy history with which, in many cases, medievalists in Chinese studies cannot avoid dealing. That is, a given piece of work, as well as its references, before arriving in the hands of its modern readers, has been through a long and complicated transmission history of being heard and read, circulated, revised, recorded, collected, and collated, and is consequently far from "original." Consequently, its reception history has turned into a layering of essentially different strata, whose given "author", thought of as the "origin" or the "creator," is by no means always clear. This complexity of "authorship," which is to say of both origin *and* reception, is the major issue that the methodology proposed in this study hopes to clarify.

Manuscripts discovered in Turfan and Dunhuang, two ancient towns along the Silk Road, both part of the Tang Empire in late medieval China (600—1000), will serve as our main primary sources. Instead of emphasizing the textual content, I attempt to reconstruct these manuscripts' multi-dimensional production and transmission history. In order to achieve this shift of emphasis I begin my exploration by examining the role of each participant play in producing a text. In short, the purpose of this study is to sketch people's participation in text-based activities, outline the roles that they play in textual production and transmission, and reconstruct certain parts of the multi-layered history of a literary work's authorship.

唐代文本輾轉傳到現代讀者手中前,經歷無數層的口傳、閱讀、傳閱、修改、記録、搜集、編纂,離所謂"原文"甚遠;"作者"往往是分辨不清的。此論文企圖重構吐魯番和敦煌出土的唐代寫本的製作和傳授史,討論"作者"這個概念。

唐詩文本論綱

Outline of a Study of the Texts of Tang Poetry

陳尚君,復旦大學

Chen Shangjun, Fudan University

經過對唐詩文獻近三十三年的研究,特别經歷了近年的一些變故,我決定以一己之力完成全部唐詩的校訂和整理。工作量之鉅大,所涉文獻和學術之繁複,以及期待學術目標之講求,確實都超過了我的預期,所幸一切都還順利。我始終認爲,每一位唐代詩人,每一首唐詩,都有各自的傳播接受史,都有其文獻流傳衍變的特殊記録。要做徹底的清理,就必須調查所有與唐詩保存有關係的文獻,包括所有的存世寫本和刻本,並逐一地加以記録。檢書求備,用書求善,引書求早,論斷求穩,是始終堅持的原則。因爲這些工作的進行,得以對所有唐詩文本流傳中的問題有不少新的認識,也不斷調整工作計劃和體例。

在此我想主要談幾個問題,即:一、唐詩文本應該包括那些義項,應該如何確定收録範圍;二、五萬多首唐詩是通過哪些途徑得以保存至今,要儘可能地接近唐詩寫作的原貌應在群籍利用中注意哪些問題;三、唐詩最初文本的面貌是如何的,產生歧互的原因有哪些;四、在求全和求真難以兩全其美的情況下,當然應以求真爲第一要義,但也應分層次地將各種複雜原因造成的傳訛、依託、疑僞、確僞的作品揭載出來。全文計劃寫十萬字以上,目前僅是一萬字的提綱。附録幾篇樣稿,用供參考。

After nearly thirty-three years spent studying the texts of Tang poetry, and particularly in the light of recent developments, I decided that I would, all by myself, undertake a comprehensive textual redaction and reediting of the *Complete Tang Poetry*. The enormity of the task, the complexity of the sources involved, and the academic community's anticipated outcome all exceeded what I originally expected. Fortunately, the work has continued to proceed advantageously. My constant belief has been that every Tang poet and even every Tang poem

each has its own history of reception and dissemination, and each has its own record of textual transmission and change. To carry out a thorough sorting out and clarification of the material, it is necessary to examine all surviving documentation that bears on it, including all manuscripts and printed editions that have survived, and to thoroughly document the findings, one by one. To be complete in the sources consulted, to be discriminating in the sources used, to rely upon the earliest possible citation, to be consistent in editorial judgment—these have been the abiding principles to which I have steadfastly held. As my work has proceeded, I have gained considerable new understanding of problems involved in the circulation and transmission of Tang poetic texts, and have had to continuously refine the plan and rules guiding my project.

In this paper I want to address a few of these questions. First, what should be included in the designation of "Tang poetry," and how should we define the scope of the subject? Second, through which pathways have the more than fifty thousand Tang poems passed as they were transmitted down to us today, and what questions should we focus on in order to recover as best as humanly possible their original appearance? Third, what was the original form of Tang poetic texts, and what were the reasons behind the appearance of textual variants? Fourth, as we seek both completeness and reliability (two goals that tend to conflict with each other), of course we should make reliability our highest priority. At the same time, we should clearly identify and analyze each of the multiple factors that contributed towards poems traditionally misattributed, deliberate misattributions, suspected misattributions, and indisputable misattributions. My plan for the complete paper runs to over one hundred thousand words. Presently, I am offering an outline of about ten thousand words, to which are appended a few case studies for our mutual consideration.

The Study of Letter Writing in Early and Early Medieval China: Transmitted Letters and Manuscripts

Antje Richter, University of Colorado, Boulder (美國科羅拉多大學)

Few types of text depend as much on their materiality as letters. In order to reach their addressee, these communications—written on a tangible medium by one historical person and addressed to another—have to undergo some form of physical transmission involving third parties, and they are usually part of an exchange. Considering both the documentary value of many letters and how much they were cherished by their recipients not just for their content but also for their calligraphy and as physical objects, it is regrettable that letters from early and early medieval China have mostly been transmitted to us in printed form. They were collected in anthologies or quoted, in part or in full, in other texts, especially biographies, which generally involved both abridgement and embellishment. Other letters were transmitted because of their calligraphic appeal, while their content was treated as of lesser importance. These letters were copied in a way that aimed primarily to preserve their handwriting, which often lead to modifications that compromise their authenticity as letters. The relatively small number of recently discovered manuscript letters (mostly official, and in rare instances also personal), promise a glimpse of actual communicative practices unaffected by influences of copying and editing. Introducing representative examples in these three different epistolary corpora, this talk will focus on the challenges each type of source presents for the study of epistolary culture in ancient China and reflect on their respective source value.

書信對收者來說,不但內容重要,其書法與物體本身也是彌足珍貴的。可惜我們見得到的早期書信,大多數是印刷品,收入文集或傳記內,並已經刪節或潤色。有些書信則因其書法優美而得傳,失去了其爲書信的本色。幸而近年來發現了一些手寫的書信,讓我們得以窺見書信的原貌。此論文討論我們見得到的此三類中國古書信。

中國上古時期寫本特徵及文獻學意義

Characteristics of Ancient Chinese Manuscripts and Their Significance in Textual Studies

傅剛,北京大學

Fu Gang, Peking University

由於書寫材料的限制,中國上古時期的文獻大多沒有存藏下來,幸運的是,近年來的出土材料説明,上古時期有些深埋在墓裏的竹、木簡和帛書文獻竟得以保存,這些文獻毫無疑問保留了早期文獻的面貌。從這些文獻看,它們與傳世文獻不盡相同,這些不同,不盡是文字的異文,有些在結構上也有一些變化,比如《老子》,如郭店簡《老子》,整理者分爲三組,其中各章文字與傳世本《老子》有的相合,有的只是今本的部分,又其文本不分章,排列順序與今本及帛本亦不相同,內容只有今本的五分之二。又如清華簡《説命》,整理者分爲上、中、下三部分,但其上、下二篇與僞古文完全不同,當然,僞古文不足論,然其文字全未見先秦文獻徵引,這就引發許多學術上討論的問題,此點留待下文討論,無論如何,可見出土文獻與傳世文獻似乎發生了許多不同,這也許就是啓發了一些學者對先秦文獻懷疑的證據。比如最近幾年見到部分西方漢學家對先秦文獻的質疑,他們主要依據於西方寫本的概念和研究模式,對中國古代文獻進行重新審視,這種觀點認爲中國上古文獻因爲寫本沒有保存下來,所以漢代以後經過整理的傳世文獻的可信性是值得懷疑的,認爲這些文獻不可以作爲先秦時期的可信材料看待。應該説,西方漢學家提出的這些質疑,有一定的理論依據,也有他們學術考察的方法和視角,的確值得我們重視,同樣針對這些出土文獻,爲什麼中國學者不會提出這樣的疑問呢?這可能是中、西學者由於具有不同學術背景而會産生不同視角和不同判斷的原因吧。那麼中國學者對傳世文獻的相信以及對相關記載的信賴,其學術依據和方法,西方學者是如何看待的呢?

我們認爲,這是由於對中國古代學術史及教育史的特點的理解不同而引起的。首先,我們説,在刻本出現之前,無所謂寫、抄本,因爲假使排除手稿概念的話,其實只有一種文本形態,即都是抄本在流傳,只是載體的材料有區

别。中國上古時期的文獻可信嗎？是否如持這些觀點的學者所説的，是經過了漢代學者整理，已經不能作爲先秦時期可信的文獻了呢？因此，我們有必要對中國古代文獻的特徵、流傳的途徑、流傳中改動的可能性等進行討論。

Owing to the many limitations of written materials, the majority of writings from the ancient period of Chinese history have not been preserved and transmitted. Fortunately, however, as we know from recent archaeological finds, many ancient writings on bamboo slips, wooden tablets, and silk, which were buried deep in tombs, have been preserved. Without question, such archaeologically discovered materials allow us to see the forms that writing took in ancient times. Examining these writings, we find that they differ in certain ways from those transmitted through received textual tradition. There are not only differences in individual words and phrases, but also differences in the ways particular texts are divided and arranged. Consider the *Laozi*: those who edited the *Laozi* found among the Guodian bamboo slips divided it into three *Laozi* recensions. Chapters in each of them have material that matches passages in the received text of *Laozi*, yet there is much that is missing. Moreover, the Guodian *Laozi* is not divided into separate books, and the order of passages is not the same as in either the received text or the silk manuscript *Laozi*. In fact, the Guodian version only contains roughly two-fifths of the received *Laozi* text. Again, as for the Tsinghua University bamboo slips version of the "Shuoming" chapter of the *Classic of Documents*, the editors divided it into three parts (A, B, C). Parts A and C are completely different from the text in the pseudo-ancient text recension of the chapter. Of course, the discrepancies with the pseudo-ancient text version are of no consequence. But the fact that these passages are completely unknown, through quotations, in other pre-Qin texts has given rise to many questions posed in recent scholarship. These are issues that await further discussion. It is indisputable, nevertheless, that archaeologically unearthed texts display many differences from those in the received orthodox tradition. This has been taken by

many scholars as support for doubting the reliability of pre-Qin texts in the received tradition. In recent years many Western Sinologists have raised questions about pre-Qin writings. Basing themselves largely on the experience of Western manuscript studies, they are carrying out a rethinking of ancient Chinese texts, mostly utilizing concepts and approaches that have been applied to manuscript studies in the West. They point out that pre-Qin manuscripts have largely been lost, and so they question the reliability of the early texts in the received tradition that, as we know, were edited and standardized into their present form in Han and later times, maintaining that such texts cannot be taken as reliable of pre-Qin works. We must acknowledge that these questions raised by Western Sinologists have a definite theoretical grounding, and likewise derive from accepted methodologies and viewpoints used in their scholarly investigations. These certainly are questions that deserve serious consideration. As they study the very same archaeologically discovered texts, why is it that scholars in China do not raise the same questions? Probably it is because Chinese and Western scholars are grounded in different scholarly traditions, which lead to divergent viewpoints and judgments. What, then, about Chinese scholars' acceptance of the received textual tradition and their trust of the reliability of related documentation: how would Western scholars evaluate the methodology and scholarly basis that the Chinese scholars are using?

We believe that these discrepancies arise from differences in the traditions of the study of ancient China, inside and outside of the country, and in educational approaches. First, we should acknowledge that in the time before printing, there was no such thing as "manuscript" or "manuscript copy" because once we do away with the notion of original manuscript, there was only one kind of text, that is, copies that were variously circulating, regardless of the fact that the materials on which they were written differed. Are writings transmitted from ancient China reliable? Or is it as the skeptical scholars say, that since those texts were edited and standardized by Han dynasty academicians, the writings can no

longer be viewed as reliable pre-Qin documents? Further discussion is certainly needed regarding these matters, including the special characteristics of ancient Chinese texts, their transmission, and the possibilities of their alteration during that transmission.

中國寫本典籍在日本的傳抄與接受

The Copying and Reception of Chinese Manuscripts in Japan

劉玉才,北京大學

Liu Yucai, Peking University

古代中國是向周邊地區輻射的文化源地,東亞的朝鮮半島、日本列島,東南亞的越南等地,全面受容中國文化,形成以漢字、儒教、中國式律令、科技、中國化佛教爲基本要素的漢字文化圈。在漢字文化圈内,書籍傳播成爲重要的交流形式。根據文獻記載,早在兩漢之際,《詩經》《論語》等中國經典就流入朝鮮半島,並輾轉傳入日本。在寫本繁盛的中國隋唐時期,日本列島諸國屢有遣隋使、遣唐使遠赴中國,其中重要任務就是訪求書籍。官方使臣之外,入唐求法的留學僧侶也攜回大量書籍。日本現存漢籍古寫本的數量,據阿部隆一《本邦漢籍古寫本類所在略目録》的標準統計,即有近千部,其中不乏以中國唐及之前寫本爲其底本來源的嚴格意義古抄本,以及部分中國古寫本。這些漢籍寫抄本,保存了豐富的中國古本信息,因爲所據中國古寫本多已不存,故其學術價值不亞於敦煌發現的寫本文獻。此外,漢籍傳入日本之後即被廣泛傳抄學習,留下大量日本寫本。漢籍傳抄過程,同時亦是接納吸收的過程。接受漢籍薰陶的日本文士不僅通過訓點、批註加入自己的閲讀理解,還進行摘編改纂,衍生出相當數量的本土漢籍文獻品種,且體現出日本當時社會的文化旨趣。因此,欲窺知日本古代的知識系統,漢籍研究亦不可或缺。本文以日本古寫本《論語》《幼學指南抄》《千載佳句》爲例,略作闡述。

China in the ancient period was the origin of cultural forms that radiated out through neighboring lands. In East Asia, the Korean peninsula and the Japanese

archipelago, and in Southeast Asia, Vietnam and other kingdoms, all absorbed Chinese culture, in which Chinese characters, Confucianism, Chinese-style legal codes, technology, and Sinicized Buddhism were the essential elements of the Chinese cultural sphere. In this cultural sphere, the spread and circulation of Chinese writings was an important form of cultural contact. According to the historical records, as early as the Han dynasty (206 BCE—220 CE), classics such as *The Confucian Analects* and *The Classic of Songs* were already transmitted to the Korean peninsula and from there were introduced into Japan. In the Sui and Tang dynasties (581—907 CE), when manuscript culture flourished in China, the various states in the Japanese archipelago repeatedly sent ambassadors to the Sui and Tang courts, and one of the key purposes of these missions was to acquire copies of Chinese books. Aside from official missions, monks from Japan and Korea also came to study Buddhism in China, and they likewise carried large numbers of Chinese books with them when they returned home. As for the number of ancient Chinese manuscripts preserved today in Japan, according to the standard calculations found in Abe Ryuichi's *Classified Catalogue of Manuscripts of Early Chinese Writings in Japan*, nearly one thousand can be counted. Many of these are facsimile copies in the strictest sense of Tang or earlier manuscripts; there are also other early Chinese manuscript copies. These manuscripts convey a wealth of information about early Chinese writings, particularly because so few of the Chinese manuscripts on which they are based survive. Their scholarly value is not less than manuscripts discovered in modern times at Dunhuang. In addition to these Chinese manuscripts, after such writings were transmitted to Japan, they were widely studied and recopied there, so that a large number of Japanese manuscript copies were also produced. The copying and recopying of Chinese writings in Japan was also a process of Japanese acceptance and absorption of Chinese culture. As they adopted and were influenced by Chinese texts, not only did Japanese scholars add their own philological glosses and annotations, reflecting their own readings of these texts, they also compiled selections and

anthologies of the Chinese works, thus producing a large number and variety of Japanese works written in Chinese, which reveal much about the cultural values pervasive in Japanese society of the time. Consequently, to understand the intellectual world of early Japan, these Japanese materials written in Chinese must not be neglected. This paper looks at three early Japanese manuscripts in this light, manuscripts of *The Confucian Analects, A Primer for Childhood Education,* and *Outstanding Phrases to Last One Thousand Years.*

The Chinese Sword of the Sepulchral Effigy of Jean d'Alluye (Cloisters): Crusader Contacts with Far Eastern Cultures in Western Manuscripts and Sculptures

Marisa Galvez, Stanford University (美國斯坦福大學)

Among the sculptures in The Cloisters at the Metropolitan Museum of Art, an armored gisant of Jean d'Alluye from the Abbey of La Clarté-Dieu, which he founded in 1239 and where he was entombed about 1248, represents the idealized image of a crusader in the classical age of chivalry. The life-size sepulchral effigy of Jean d'Alluye illustrates the equipment typical of a knight of the first half of the thirteenth century. In addition to wearing the expected long-sleeved mail shirt with a hood, surcoat, shield, spurs, and mail chausses over his legs, the knight depicted in early manhood bears a surprising object. First noted by Helmut Nickel, Jean d'Alluye's sword has a trilobate pommel that is completely different from the standard ovals or disks found in swords of Western Europe at this period. Using manuscript illustrations and surviving examples of medieval swords, Nickel convincingly argues that the sword was most likely forged in China, as it resembles archaic Chinese swords and their representations in Chinese art prevalent by the twelfth century.

Biographical information about Jean d'Alluye gives a few possible scenarios for the acquisition of the sword. It is known that Jean took the cross and went to

the Holy Land in 1241. He returned home in 1244 with a relic of the True Cross given to him by the bishop of Hiera Petra in Crete. By carefully representing the Chinese sword with a scabbard and sword belt in the Western European style on his gisant, Jean shows that the object was a cherished possession brought back from overseas or *Outremer*, important enough for him to be portrayed with him for posterity. In his article treating the provenance of this sword, Nickel proposes that Jean acquired the sword either in a peaceful trade along the Silk Road, through an encounter with "a raider in the conquering hordes of the Mongols," in an "exotic collector' s item in the bazaar of some Levantine port," or as "booty on a Syrian battlefield" (Nickel 126).

In this paper, I' d like to speculate further upon the cultural value of this sword for a thirteenth-century French crusader. The Chinese sword provides an opportunity to reflect upon a Western—specifically French—encounter with an "Other" that fits neither in the category of Saracen Other seen in *chansons de geste* of the twelfth and thirteenth centuries, nor in the "marvels of the East" (e.g. the legend of Prester John) that emerged with the eruption of Mongol power in the East during the thirteenth century. More likely the acquisition of the sword is the result of contacts and exchanges between European crusaders and Mediterranean commercial élite; transactions taking place within what historians have called the "tributary empires controlling fabulous emporia like those of Baghdad, Samarcand, and Khanbaliq" (Kinoshita, "Marco Polo' s *Le Devisement dou monde* and the Tributary East," 61). As Sharon Kinoshita explains, "despite their religious differences...Byzantine, Islamic, and Mongol [empires] were linked by their ways of articulating power relations through a constellation of ceremonial practices...often marked by the exchange of beautiful precious objects rendered as a tribute, bestowed as favours, or given as diplomatic gifts" (Kinoshita 62). The ceremonial display of Jean' s sword on his gisant makes us wonder what kind of cultural value it held for him: was it a ritual presentation of booty, like the prized horses of San Marco acquired in the sack of Constantinople? Might it

signify a new awareness of Eastern cultures due to the Mongols' expansion of power, and by the 1240s, the possibility of Latin Christendom's alliance with the Mongols?

Taking various Western manuscripts with illustrations of eastern people and lands during the thirteenth century as my examples—Matthew of Paris' *Chronica Majora* (1238), Marco Polo's *Le Divisament dou monde* (c. 1298) and other illustrated manuscripts for courtly patrons—in the beginning of this paper I will describe typical European representations of Asian people (Tartars or Mongols): as non-Christian heathens, foreigners who are assimilated to Western culture, and as armed pagan warriors. The "mixed" representations of Eastern people and lands indicates how late medieval readers imagined the distant Orient with a medieval sense of wonder or *admiratio*—fascination, disgust, or dread. Western manuscripts can relate misinterpretations of ritual culture of the East, pragamatic mercantile or evangelical interests, or such *admiratio*. The sword of Jean's gisant perhaps reflects another mode of admiratio as a mixture of pragmatic use and spiritual ambitions: a new knowledge of Eastern armorial craftsmanship for funerary sculpture, and a personalized wonder and appropriation of the unknown. We can't know for sure how Jean acquired the sword in his travels, but we do know that as a "portable object" acquired through trade, diplomacy, or military conflict, some kind of East to West transfer of power or *translatio* occurs in his insistence on being represented as a pious crusader with a non-Western sword.

紐約大都會藝術館所藏的雕刻中,有尊與真人等大的臥墓雕像(本來放在墓上的),墓主爲法國騎士 Jean d'Alluye, 臥墓像來自他1239年捐款創辦的修道院,他1248年就在此修道院內入葬。這尊雕像全副武裝:長袖鎖鏈衫、盔甲、盾等等,典型的歐洲中古騎士裝備,但卻持着一把不同尋常的劍。中古武器學者 Helmut Nickel (1924—　)發現劍首是12世紀在中國製造的劍才有的,這點可在當時寫本的繪畫與得以保留的實物中得以證實。墓主是如何獲得這麼一把劍的呢? 我們知道他1241年參加十字軍到巴勒斯坦遠征,1244年

帶了據説是耶穌被釘的十字架木殘片回法。臥墓像上除了此劍外,還雕刻了劍履和攜劍腰帶,表示墓主對此劍十分珍重,必定是他從海外帶回來的東西,足以向後世炫耀。Nickel 猜想劍是墓主在絲綢之路上買到的,也可能來自蒙古士兵,或來自某地中海海港的古董市場,抑或是在敘利亞戰場上獲得的戰利品。我猜想它也有可能是歐洲十字軍和地中海大商賈互相饋贈的珍貴物品之一。因13世紀蒙古勢力擴張後,蒙古、拜占庭和伊斯蘭教文明雖然宗教信仰不同,但不斷靠各種禮儀維繫着不即不離的關係。我們要問這把劍對墓主有何文化意義? 它是否僅僅是戰利品,還是代表對東方文明一種新的認識和憧憬? 或者於蒙古帝國1240年代佔領了歐亞大片土地後,寄望歐洲和蒙古聯盟抵抗伊斯蘭教勢力? 我們從13世紀的寫本圖繪中可看出,當時歐洲人對亞洲人(韃靼或蒙古人)非常好奇兼厭惡和恐懼,而此雕像中的虔誠基督徒騎士佩戴這把來自東方的劍也許也帶着這些複雜的情感。

Democratising Literature: The Coming of Paper to the West

Orietta Da Rold, University of Cambridge(英國劍橋大學)

The introduction of paper to the West has been described as one of those key technological revolutions which have deeply influenced the way in which we disseminate information and transmit texts. This technological revolution was introduced in Europe around the twelfth century. Paper, of course, is a Chinese invention and evidence suggests that the first paper mill was established in Spain in 1150, then Italy (Genoa 1235; Fabriano 1264), France (Marseille 1348) and Germany (Nuremberg 1390). If we compare the long history of the making and use of paper in China and in the East, the introduction of paper in the West can be defined as a rather late revolution. England probably for its position to the far West is one of the very last countries to adopt paper as a commodity, especially for writing.

In a recent article, Martha Rust argues: "The delay in the acceptance of paper in England was the effect of a stubborn skepticism about the material in

both Europe and England that stemmed from perceptions running the gamut from the practical to fairly paranoid: from an early and relatively well-founded concern about its fragility, to Christian intolerance for anything associated with Muslims and Jews, to a more vaguely expressed distaste for its ambiguity and heterogeneous composition" (Martha Rust, "Love Stories on Paper in Middle English Verse Love Epistles", *Journal of the Early Book Society* 15 (2012), 101-44, p. 103). Rust again argues that: "While paper was used very rarely for books at the beginning of the century (fifteenth), it is estimated that about 20 percent of books were made of paper by mid-century, and 50 percent or more by the end" (p. 101). In this paper, I shall revisit these assumptions, and build on this scholarship by showing the popularity of paper in the fourteenth century. Interpretation and scholarly arguments, of course, rest on the type of evidence which is available to one scholar, and disagreement brings about interesting conversations. It is with this spirit that I wish to offer some of my own observations on the introduction and acceptance of paper in England. I shall contend that evidence of paper use needs a fresh reassessment, regarding when, how and for what commodities paper was used which does not ignore fourteenth century material. I will use literary and documentary evidence (from *Sir Gawain and the Green Knight* and Chaucer, particularly) to show the popularity of paper in the fourteenth century and to try to understand some of the literary conceits used by late medieval authors and constructed specifically with paper in mind. I shall contend that in order to do so paper had to be a well established material sharing a common cultural value and meaning.

紙自從12世紀傳入歐洲後,歐洲人起初對它持懷疑的態度。紙當然是中國人發明的,證據顯示歐洲第一家紙廠於1150年在西班牙設立,意大利於1235年和1264年也先後設立了紙廠,法國要等到1348年,德國則遲至1390年,而英國殿后。(聖羅馬帝國的) Frederick II 大帝於1231年禁止朝廷辦事處使用紙,此後不少高層教士強調紙的脆弱,不如羊皮堅韌。英國人不喜歡用

紙,還和他們排斥所有和回教徒與猶太人的事物有關。但紙不久便廣泛地被採用。15世紀初罕見用紙製作的書,世紀中段卻已達到百分之二十,而世紀末紙書超半。我們現在可憑紙模上的手指印得以辨別一張紙和另一張是否同屬一批,從而瞭解紙文化所波及的讀者群以及抄寫員的職責。共用一批紙可能表示抄寫員間有協定,也可能表示讀者或作者間同屬某種網絡。我們要問:除行政用途外,皇家、私人、學校、宗教機構何時開始採用紙?最初用紙的人有何種社會、文化和文藝背景?紙可說明我們瞭解文本產生的區域嗎?紙在製造業擔任了何種角色?此論文重估紙對英國中古文學的影響。

Organizing Literary Information in China Before the Spread of Printing

Christopher Nugent, Williams College(美國威廉斯學院)

The period from the late fourth through tenth centuries CE in China saw an unprecedented explosion of the creation and circulation of written texts due to a range of factors, from the widespread use of paper to long-term social stability and economic development in the second half of the period. It also saw an increased focus on the literary inheritance as something that had concrete utility; the literate elite saw literary texts as containing information that they could use to negotiate social and economic status, whether through skillfully composing extemporaneous verse in a social gathering or achieving success on the civil service exam. Of course the notion of the literary inheritance having concrete utility had always been part of the tradition: Confucius emphasized not only the aesthetic and moral value of the *shi* 詩 ("Odes"), but also noted that they could be used "to recognize the names of many birds, beasts, plants, and trees." I would argue that the medieval period witnessed an increasing instrumentalization of the literary inheritance that, in combination with the ever greater volume of materials, changed the way people related to it in specific ways.

My paper investigates how literate people in this period prior to the

widespread use of printing in China organized this flood of literary information into forms and structures that facilitated its use. I use the term "literary information" to refer the literary inheritance (and in some case contemporary works as well) in part to emphasize that this inheritance was seen as something with concrete utility that had to be mastered. My specific focus here is on a small number of *leishu* 類書 ("categorized writings") and children's primers. Looking at both content and form, including, for the latter, examples from Dunhuang manuscripts, I examine how (and why) these works organized the increasingly vast corpus of literary sources so as to provide ease of use in a wide range of educationally, socially, and politically meaningful contexts. My contention is that while some of these works were consultative, serving as references works for the literary elite, others were structured in ways that indicate they were meant to be internalized to an extent that, though not reaching full memorization, did provide learners with a substantial store of allusions and cultural references that they could call upon to aid composition in a number of different genres.

中國自公元4世紀末至10世紀間文本爆發式地產生與流傳。用紙便捷固然是個原因,但社會大致穩定、經濟迅速發展也是重要因素。精英文人視文本爲改進自身社會與經濟地位的工具,包括幫助他們應試以及在社交場合賦詩互相唱和。因文本有種種教育、社交和政治的實用價值,於是啓蒙課本和"類書"應運而生。此論文以敦煌出土的寫本爲例,探討類書如何把文本的信息分門别類,便於文人參考,有些類書則特别讓他們賦詩行文之際可隨手擷取文本的典故以及其他文化指涉。

"仁如鳳,戰如龍"

——讀《炎鳳朔龍記:大唐帝國與東亞的中世》

馬雲超

童嶺副教授(下文略敬稱)所著《炎鳳朔龍記:大唐帝國與東亞的中世》①,由商務印書館出版發行,是東亞古代史研究領域的一部新作。全書聚焦於隋唐時期的東亞世界,以政治史為主軸,涵蓋了隋唐帝國、朝鮮半島與日本列島多方位的文化交流,展現出一幅氣勢恢宏的東亞歷史畫卷。

作者童嶺是南京大學文學院副教授、高研院學者,主攻六朝隋唐時期的思想與文化,同時擔任域外漢籍研究所研究員,對域外漢籍及東亞交流史有着深入的研究。《炎鳳朔龍記》可以說正是作者在文學和歷史學雙重領域的一部力作,旨在從全新的角度解讀7世紀前後的東亞世界。

一

《炎鳳朔龍記》是余太山先生主編"絲瓷之路博覽"叢書中的一冊。縱觀這套叢書的書名目錄,如同對於"絲瓷之路"的傳統理解,多數學者把眼光投向了中原王朝以西,從西域到波斯,甚至遠及埃及。童嶺則是把注意力集中到了東方,也就是所說的"海東",試圖為讀者揭示出"絲瓷之路"最東端的風

作者單位:南京大學中國思想家研究中心

① 童嶺,《炎鳳朔龍記:大唐帝國與東亞的中世》,北京:商務印書館,2014。以下不做說明者,均引自此書。

雲變幻。正如作者自己所説：

> 本書要暫時按捺住讀者“向西看”的衝動，和大家一起“向東看”。（第21頁）

明確了該書的空間範圍，我們還有必要對時間範圍做一闡釋。該書的副標題是“大唐帝國與東亞的中世”，那麼應當如何定義“東亞的中世”呢？內藤湖南博士將中國近代以前的歷史劃分為古代、中世和近世三個階段，大體可以做如下表述：“有史以來到東漢中期是中國的古代社會，經過東漢後期到西晉的第一過渡期後，東晉開始中國史進入了中世，歷經五胡十六國與隋唐，直到五代時期進入了第二個過渡期。宋代以後，中國歷史的發展走入近世。”[①] 這一學説經其門人弟子的發展完善，可以簡單地概括為：魏晉以前的古代，魏晉隋唐的中世，以及宋代以後的近世。因此，作為中世的魏晉隋唐時期便是該書的時間斷限。

然而正如作者所言，很快就有學者對此提出了異議。以日本為例，12世紀末，源賴朝在鎌倉開設幕府，標誌着日本幕府時代來臨，也是二元政治的開始。鎌倉幕府和室町幕府時代，通常被視作日本的中世，此前則是日本的古代[②]。朝鮮半島也是一樣，一般將高麗王朝作為中世。不難看出，東亞各國的中世存在時間上的先後，那麼中國的中世可以代表東亞的中世嗎？面對這樣的質疑，作者在全書開篇就給出了很好的回答：

> 第一，一個文明圈內的主導國家之文明進程，決定了這一文明圈進程的主節奏；第二，谷川道雄《世界帝國的形成：後漢隋唐》一書結尾説：“以日本為例，一方面影響及其古代文化，另一方面同時又賦予其一些中世的性格。”而賦予者，正是大唐帝國。（第5頁）

誠然，東亞各國之間有着密切的來往，但這並不意味着發展上的同步

---

① 參見內藤湖南，《中國上古史》，收入夏應元選編監譯，《中國史通論：內藤湖南博士中國史學著作選譯》（上），北京：社會科學文獻出版社，2004。

② 相關探討可參見宮崎市定，《東洋史上的日本》，收入《宮崎市定論文選集》（下卷），北京：商務印書館，1965；孫英剛，《西方學術話語與東方史學脈絡：以Medieval為例》，《人文雜誌》2010年第2期；《朝河貫一與日本“中世”的構建》，《書城》2010年7月號。

性。舉個更簡單的例子,19世紀後期日本已經通過明治維新走上了近代的道路,但滿清中國卻依舊處於傳統的桎梏之下。不可否認,國際間交流能夠催生跨越性的發展,事實上宮崎市定也曾在其《東洋史上的日本》一文中指出,由於唐末以來中日佛教交流的繁盛,日本的鎌倉佛教就帶有近世的色彩[①],但是並不能因此判定鎌倉時代是日本的近世。

童書撰成於2012壬辰年,作者在開篇中别具匠心地引入了歷史上另一個壬辰年,即632年。就在這一年,

> 朝鮮半島新羅善德女王繼位,積極開展與大唐帝國的合作,試圖擊破宿敵高句麗與百濟;同一年,倭國的第一批遣唐使回國,唐太宗派使者與之同行。(第3頁)

這一年宛如一個時代的剪影,預示着此後一百多年將是東亞歷史上最激蕩的歲月,這也正是此書的核心所在。

二

全書除引子外共分為六章,視野横跨中原王朝與海東世界。不僅涵蓋了隋煬帝三征高麗、蘇定方滅百濟、唐倭白江口之戰等重大歷史事件,還詳細介紹了董美人墓誌、《蘭陵王入陣曲》等衆多文化藝術上的交流。以下,筆者對各章内容做一簡要介紹。

第一章"武川鎮"。衆所周知,武川鎮是北朝時期的六鎮之一,不僅參與了北魏末年的六鎮兵變,還是北周宇文氏、隋朝楊氏和唐朝李氏的祖籍之地。無怪乎作者在第一章章前語中感慨道:

> 大漠邊緣的武川鎮,一個看起來不起眼的小城,從6世紀開始卻成了掀起中國史甚至是亞歐大陸史的巨大風暴的"中心風眼"。……北周、隋、唐,三個王朝的開國帝王均出自此土,這恐怕是大江南北許多號稱歷史名城的城"市",與這座小"縣"城無法比肩的歷史遺產吧。(第1頁)

① 參見宫崎市定,《東洋史上的日本》"中世的日本"一節,152—153頁。

本章從五胡十六國起筆,記述各政權的興衰交替,可以説正是隋唐王朝的前史。長期受中原文化影響的民族開始覺醒,憑藉民族初興的爆發力,反過來侵入中原,建立起自己的政權,這正是中世的基本特徵。宮崎市定曾這樣論述中國古代的歷史走向:

> 西漢是古代史上升的頂峰,從東漢開始反而呈現出下降的趨勢,歷史的發展進入了中世紀,而下降的谷底就是唐末的亂世。……從上古到西漢的曲線是上升的,而從東漢到唐末則是下降的。[①]

那麼,本章所聚焦的五胡十六國時期就是下滑線中最陡峭的一段。由於北方民族南下,中原之地戰亂頻繁,人口大量流亡,生靈塗炭。然而,作者又敏鋭地察覺到,"五胡亂華"並非僅僅是"亂"。在各個政權"你方唱罷我登場"的同時,民族融合的腳步也在加速,統一的趨勢正在悄然形成[②]。


圖1　隋開皇四年天龍山石窟金剛力士像,現藏京都有鄰館(該書第三章章前圖)

第二章"炎鳳凰"。歷經近四百年的戰亂,一個統一的王朝崛起於廢墟之上,宛如一隻浴火重生的鳳凰。依據五行相生的原理,隋王朝尚火,這便是標題中"炎鳳"一詞的含義之一。聚焦中原統一王朝誕生的同時,作者開始將目光轉向了東方的朝鮮半島。在簡要回顧古代朝鮮半島的發展史後,作者並没有直接過渡到隋唐王朝與高句麗政權的對峙,而是先引入了"末法時代"這一佛教概念。這不僅是因為佛教對

---

① 宮崎市定,《六朝隋唐の社会》,收入《宮崎市定アジア史論考》上卷,東京:朝日新聞社,1976,169頁。

② 童嶺副教授在南京大學開設"五胡十六國及北朝文化史專題"選修課,所以該書雖然只有一章提及十六國北朝,但提要鉤玄十分精當,非泛泛之言。

朝鮮三國影響深遠,同時也暗示着東亞政治史中的佛教因素。正因如此,僧人得以穿梭於各國之間,有時充当着使者或間諜的角色。

第三章“天可汗”。天可汗是西北草原民族獻給唐太宗的尊稱[①],這一標題似乎暗示着穩定了西部邊境的唐太宗正要騰出手來,懲罰桀驁不馴的高句麗。事實上,這樣的行動早在隋朝建立之初就開始了。作者生動地將剿滅高句麗比作一場“接力賽”,而參賽的四名選手正是隋文帝、隋煬帝、唐太宗和唐高宗與武后。作者指出:

> 恢復漢武帝朝鮮四郡的既定版圖,是隋文帝、隋煬帝、唐太宗、唐高宗、則天武后一脈相承的信念。六朝動蕩期,高句麗向北、向東侵占的土地,不僅是要奪回的,而且實現在朝鮮半島的郡縣化直接統治,是上述這些有為君王們不言而喻的默契。(第51頁)

基於這樣的認識,作者對歷代責難的隋煬帝三征高麗給予了理解式的同情。接着,高句麗權臣淵蓋蘇文發動政變[②],唐太宗接過了討平高句麗的第三棒,揮戈進軍遼東。對於名將李勣和薛仁貴在戰場上的活躍,作者都給予了詳盡的記述。值得一提的是,作者在寫到隋朝覆滅時還插敘了一方董美人墓誌,墓誌的篆刻者是蜀王楊秀,與隋煬帝一起在揚州遇害。

第四章“朔之龍”。公元661年,高宗改年號為“龍朔”。此時的唐朝確如一條所向披靡的戰龍,正要迎來最大版圖的時代。“朔”有殺伐之意,書名中的“朔龍”一詞就是此意。作為第四棒的選手,高宗繼位不久就把滅高句麗提上了日程。有所不同的是,長期以來隋唐軍隊都是從遼東進攻高句麗,因受到旱寒天氣的阻碍,戰況遲遲没有進展。這一次,唐軍的目標鎖定在了半島西南隅的百濟。“陛下欲吞滅高麗,先誅百濟。”[③]唐軍佔領百濟後,便可與北方軍隊對高句麗形成合圍之勢。此章中,作者運用大量筆墨梳理了百濟滅國的經過,其間也對亡國之君的義慈王流露出了同情。接着,作者跳過了緊隨發生

---

① 關於“天可汗”含義的最新詳細探討,參見朱振宏,《隋唐政治、制度與外交關係》第五章“唐代‘皇帝·天可汗’釋義”,北京:文津出版社,2010。

② 此處作者不僅運用了正史資料,還引用了小説《説唐後傳》中關於淵蓋蘇文的外貌描寫。寥寥數字,淵蓋蘇文的兇惡形象如在眼前。

③ 劉昫等,《舊唐書》卷八四《劉仁軌傳》,中華書局點校本,1975,2791頁。



圖2 唐雞林道經略使印(該書94頁)

的百濟復國戰爭,而是把眼光直接投向宿敵高句麗。總章元年(668)夏,面對名將李勣和契苾何力率領的强大軍事力量,平壤選擇了開城投降,高句麗滅亡。隋文帝以來的夙願,終於在此時畫上了句號。

第五章“觀音像”。朝鮮半島的戰事告一段落,作者將眼光移向海東一隅的倭國。但在此之前,首先須對改變整個東亞態勢的白江口之戰做一交代。關於白江口戰役,學界在雙方兵力、戰爭意圖和勝敗原因等方面都存在着諸多争議[①]。在此,作者並沒有糾結於戰役的細節問題,在引用中日雙方史料介紹了戰鬥的基本情況後,就把關注點轉向了以此次大戰為契機的文化交往。一方面,隨着百濟國的徹底滅亡,大量百濟貴族流入倭國,帶去了先進的文化,佛教造像藝術也是其中之一。作者介紹道,現存於日本奈良的百濟觀音像有着與衆不同的姿態:

> 百濟觀音像,像高210.5釐米,與我們通常所見的佛教相比,瘦長了許多,右腕在肘部垂直前伸,手掌朝上,左腕自然下垂,但從側面看,則略有一些向上抬起,手中拇指、食指二指夾持一法器水瓶。上半身着僧祇支,下半身着裳,披以天衣。(第109頁)

另一方面,白江口之戰使倭人擦亮了眼睛,開始積極學習大唐的文化。遣唐使、留學生和學問僧來往於兩國之間,促進倭國政治制度和佛教文化的進步。

第六章“秦王樂”。這一章中,作者離開硝煙彌漫的戰場,着眼於當時東亞世界的文化藝術。作者依次介紹了《蘭陵王入陣曲》和《秦王破陣樂》的演變,及其在海東世界的傳播情況。此外,新羅獨有的花郎道也是作者關心的

① 參見石曉軍,《唐日白江之戰的兵力及几個地名考》,《陝西師範大學學報》1983年第3期;韓昇,《東亞世界形成史論》,上海:復旦大學出版社,2009,256頁。

對象。其實,無論哪種藝術形式的傳播,都不是單純的藝術史,背後必定隱含着特殊的政治背景。如作者所説:"朝鮮半島樂舞文化與大唐帝國的東亞秩序也有千絲萬縷的瓜葛。……純粹文化交流的背後,其實包含着東亞政治的大背景。"(第129頁)

全書篇幅不大,但知識的容量卻足以令人驚歎。從五胡亂華到安史之亂,從滅百濟、平高句麗到《大雲經》、花郎道,這些看似零散的政治、外交和文化藝術片段,織成了隋唐時期東亞世界的全景圖。

此外,由於作者博士論文專攻日藏六朝隋唐的漢籍舊鈔本,故在這本看似"通俗"的書中,信手拈來使用了大量稀見中古史料的舊鈔本文獻。如在討論鳳凰"火"的屬性時,利用了《天地瑞祥志》(第26頁);談及唐太宗"天可汗"功績時,使用了京都大學藏唐《故闕特勒之碑》的精拓本(第64頁);探究高句麗情報時,利用了日本國寶級唐鈔本《翰苑》所引《高麗記》(第66頁);分析日本留學僧時,配置了國內稀覯的唐鈔《五部心觀》(第121頁)等等。

三

近年來,有關隋唐王朝東北亞戰爭的歷史讀物如同雨後春筍,這也反映出國人對這一段歷史的重新關注[①]。那麼,作為一本兼具學術性與可讀性的作品,《炎鳳朔龍記》有哪些自身的特點呢?筆者認為,至少可以總結出以下幾點。

第一,善於運用詩文資料,不乏瑰麗的歷史情景想象。

提起隋唐王朝與高句麗的戰爭,《資治通鑒》和《隋書》、新舊《唐書》應是最常運用的史料,或而兼用《三國史記》與《日本書紀》。童嶺在充分運用以上史料的基礎上,又時常别出心裁地從詩文中獲取相關的新線索,這便是南京大學中文系程千帆、周勛初、卞孝萱等老先生一直秉持的文史兼通、以詩證史傳統。

① 如方俞,《千年亂局:争霸東北亞》(第1、2部),北京:華夏出版社,2011、2012;洞無眠,《那一年,我們打殘了日本:白江口海戰全記錄》,福州:福建教育出版社,2013;柯勝雨,《大唐帝國東亞戰記:朝鮮風雲、白江口之戰》,西安:陝西人民出版社,2014;等等。

僅以隋煬帝為例,書中就曾多處引用他的詩文。論及隋煬帝對高句麗發動戰争的原因時,作者巧妙引用了保存在《説郛》中的親撰詩歌:"我夢江南好,征遼亦偶然。但留顔色在,離别只今年。"結合這份一手史料,作者犀利地分析出當時煬帝的真實心境:"偶然"只恐是"定然"吧!(第48頁)再如,遼東城之戰應是第二次征討高句麗戰争中濃墨重彩的一筆。在詳盡介紹背景及戰况後,作者又援引了《文苑英華》中煬帝所作的《白馬篇》,全詩充滿了帝王的氣息,隋煬帝征討高句麗志在必得的心情躍然紙上。

此書不僅有華麗的詩篇,也不乏出色的歷史情景想象。最令筆者印象深刻的,莫過於作者對乾封元年(666)高宗泰山封禪的一段描寫:

> 戰士們穿着銀鎧甲,手執長戟或斧鉞,一進一退,戰鬥刺擊,均跟隨音樂,一如真正的戰場上,聽從戰鼓而衝鋒。……整個樂舞場面壯觀無比,完全是大唐帝國盛世武威的寫照。則天武后看後亢奮無比,而她身旁那位多病的丈夫則在興奮之餘略有些驚恐。(第137頁)

寥寥百字,不僅《破陣樂》的歌舞情景躍然眼前,高宗和則天武后的人物形象也呼之欲出。

封禪後第二年,唐羅聯軍終於蕩平高句麗,一雪前朝之恥。此時,名將薛仁貴的行蹤引起了作者的關注,故而有了以下這一段人物心理的特寫:

> 薛仁貴,這位已經到了知天命之年的大都護,當他站在平壤城頭,輕撫自己的白須,極目遠望尚彌漫硝煙的戰場,眼前是否會浮現出年輕時獨闖敵陣的一幕?是否會想起當年在駐筚山大戰時,唐太宗那讚許不已的眼光?"朕諸將皆老,思得新進驍勇者將之,無如卿者,朕不喜得遼東,喜得卿也!"唐太宗的這句話一定又在他耳邊迴蕩。(第97頁)

這樣的細節恐怕不會見於正史,但又是作者充分把握了人物性格後所作,讀來絲毫不會給人違和之感。

第二,善於將東西方的歷史文化進行對比和聯想。

作者的專攻是中國古代文學與東亞交流史,但對於西方的歷史文化也有着精深的理解。行文中,作者常常將東西方的歷史事件進行對比和聯想,這

在以往的研究中是不多見的。

比如論及白江口之戰時,作者由劉仁軌火燒倭軍戰艦,“煙焰漲天,海水皆赤”[1],以少勝多的海戰情景,聯想到了千年之前的薩拉米斯海戰(Battle of Salamis):

> 這樣的海戰成績,古代西方歷史上,似乎只有希波戰爭中的薩拉米斯大海戰可以類比。公元前480年的這次希臘同波斯帝國的大海戰中,希臘人以300餘艘戰艦大敗波斯帝國薛西斯的600餘艘戰艦,以己方損失40艘戰艦的代價,擊毁波斯人200艘戰艦。(第106頁)

僅筆者管見,這樣的對比聯想在白江口之戰的研究史上尚屬首次。

再如末章闡述東亞世界的文化時,作者重點闡釋了新羅的花郎道。在介紹過花郎道的起源和輝煌歷史後,作者又試圖從西方歷史中尋找它的影子:

> 筆者以為與新羅花郎道最相似的西方形象,是打敗過强大的斯巴達軍團的古希臘忒拜聖軍,那是由150對“戀人關係”的年輕戰士組成。如果説忒拜聖軍是西方歷史上的一道奇觀,那麼,新羅的花郎道就是東亞中世紀上獨特的風景線,而不是單單存在於音樂與美學的世界中。(第144頁)

甚至在解釋“末法時代”這一概念時,作者還略帶調侃般地説道:“或許博學的愛因斯坦也看過英譯本的《莊子》受到啟發? 亦未可知呢。”(第36頁)讀到此處,禁不住會心一笑。

第三,充分吸收前人的研究成果,又不失自身的理解與判斷。

東亞交流史的研究由來已久,作者十分注意運用已有的研究成果。鮎貝房之進的《花郎考》,白鳥庫吉對“天可汗”一詞的對音研究,以及林謙三對正倉院樂器的研究,這些在行文中都已明確提及。這裏想介紹一處行文中看似一筆帶過的細節。

在談及唐朝滅百濟之役時,作者寫道:

---

①《舊唐書》卷八四《劉仁軌傳》,2791頁。

所有人都以為大唐帝國準備發重兵一舉拿下高句麗時，他們的兵鋒卻繞開高句麗，直指朝鮮半島南部的百濟！原來在顯慶四年間，大唐帝國已經下定決心，準備攻伐百濟。(第89頁)

顯慶四年(659)的年代斷定看似隨意，實際是參照了前輩學者的精心考證。韓昇先生指出，目前所知最早關於唐朝計劃出兵百濟的記載見於《三國史記》。《新羅本紀》太宗王六年(659)冬十月條曰：

忽有人於王前，若先臣长春、罢郎者。言曰："臣雖枯骨，猶有報國之心，昨到大唐，認得皇帝命大將軍蘇定方等，領兵以來年五月，來伐百濟。以大王勤伫如此，故兹控告。"[①]

亡魂顯靈當然只是託詞，恐怕是新羅的情報網絡已經獲得了這一軍事情報。在參考已有研究的同時，作者也十分注重判別和分析，對於存在疑義的觀點，大膽提出了自己的意見。比如滿鮮史專家池內宏曾對白江口之戰後，倭國大力修建防禦設施一事提出批評，稱之為"杞人之憂"。作者在此幽默地反駁道：

這也是一種歷史學家的後知之明，開個不恰當的玩笑：假使池內教授自己"穿越"回大唐帝國時代，看到一波又一波倭人敗軍和百濟殘衆倉皇渡海而來，恐怕也會迫不及待地給天皇出謀劃策如何在海邊修建圍牆吧？(第116頁)

進一步說，當時倭國國內的恐慌氣氛絕非空穴來風。一方面，東亞世界盛傳着唐軍即將攻打倭國的流言[②]，這對於新近戰敗而退出朝鮮半島的倭人來說，無疑就如一把懸於頭頂的利劍。另一方面，倭國政府似乎有意通過修建防禦工事來維持這樣的恐慌，試圖以此推進未完成的"大化改新"事業。事

① 金富軾著，孫文範等點校，《三國史記》卷五《新羅本紀第五》，太宗王六年(659)冬十月條，長春：吉林文史出版社，2003，74頁。

② 金富軾著，孫文範等點校，《三國史記》卷七《新羅本紀第七》，文武王十一年(671)秋七月二十六日條載"新羅王致薛仁貴書"，提及"至總章元年……又通消息云：'國家修理船艘，外托征伐倭國，其實欲打新羅。'百姓聞之，驚懼不安"。(第96頁)可見當時東亞世界確實曾有唐朝將進攻倭國的傳聞。

實上，改新的第二階段就是在這樣的恐慌氣氛中推進的[①]。無論如何，當時倭國國內的恐慌絕非只是杞憂，作者站在普通民衆角度上的這一反駁可謂精准。



圖3　7世紀"大唐"軒丸瓦，韓國扶餘郡出土

最後，圖文並茂也是此書的突出亮點。書中的七十餘幅圖片無一取自網絡，以海外藏品為主，不少為作者親自拍攝，並以彩圖形式呈現給讀者。作者曾於2007—2008年留學於日本京都大學文學部，期間廣泛搜集了收藏於日韓的相關歷史資料。全書起始，作者就呈現了一枚有"大唐"字樣的7世紀軒丸瓦（第2頁。參見圖3）。此瓦出土於今韓國扶餘郡，即百濟國都泗沘城所在，這無疑是理解唐朝與百濟關係的最直接的文物史料。又如，《蘭陵王入陣曲》一章中就有作者拍攝的奈良春日大社演奏用的龍笛和古譜（第134頁。參見圖4），又配上作者觀看《蘭陵王》樂舞表演的文字回憶，可以説是十分珍貴的圖文資料。此外還有陶俑、經卷、鈔本、碑刻、墓誌和金幣等多種史料，散佈於中、日、韓三國。作者親身走訪各地攝影，又將圖片井然有序地安排在書中，圖文內容交相呼應，所下工夫可見一斑。



圖4　奈良春日大社龍笛與《蘭陵王譜》

① 參見拙作，《白江口之戰與戰後的唐日關係》，《浙江外國語學院學報》2012年第2期。

四

此書的主旨在於帶領讀者"向東看",但是在向東看的同時,作者的目光卻從未離開過中原王朝的西境。日本史學者保立道久曾對唐朝與日本的外交關係做過這樣的定位:唐朝與朝鮮半島的外交關係實際從屬於唐朝與突厥的外交,而唐朝與日本的外交,又從屬於唐朝與朝鮮半島的外交[①]。這樣的判斷或許有一定的片面性,但整體方向無疑是正確的。無論如何,隋煬帝對高句麗發動戰争的契機,便是在東突厥啟民可汗的帳中發現了高句麗使者;而唐朝與倭國在白江口兵戎相見,更是百濟復國戰争的餘波。

作者在全書中都没有放鬆對西方的關注。事實上,作者論述中原王朝與朝鮮半島、日本列島的外交關係,就是從諸葛亮死後蜀國從曹魏西境撤軍談起的。(第31頁)確實,諸葛亮去世後,曹魏西境的軍事壓力驟然減小,司馬懿才能夠騰出手來,平定盤踞在遼東和朝鮮半島北部的公孫氏勢力,曹魏與倭國卑彌呼政權的交往也正是從這時候開始的[②]。

其實,這樣的東西境聯動還可以追溯到更早。1960年代,日本奈良天理市的東大寺山古墳中,發現了一柄東漢中平年間(184—189)中國製作的鐵製環首刀,刀身鐫有"百鍊清剛,上應星宿,下辟不祥"等金錯銘文[③]。這一銘文鐵刀彌補了傳統史料的空白,很快引起學者的熱切關注。這裏特别值得注意的是西嶋定生的觀點,他將銘文與《三國志·倭人傳》中的記載相關聯,勾勒出該時代東亞關係的概貌。東漢時期,漢王朝穩固了在朝鮮半島北部的統治,其影響遠及日本列島。然而,隨着西部羌族勢力的不斷强盛,東漢王朝逐漸無暇東顧,在列島上的威信失墜。銘文鐵刀在中平年間傳入列島,很可能就是作為中原王朝的威信物用以穩定亂局。然而,由於羌族的不斷入侵,加上國内戰亂頻繁,漢王朝在日本列島的影響力鋭減,引發的結果便是史書中所

① 保立道久,《黄金国家:東アジアと平安日本》,東京:青木書店,2004,30—31頁。

② 關於這一問題,作者已有先行研究,參見童嶺,《"漢倭奴國王"、"親魏倭王"古印兩種甄微:印綬制度中所見漢魏時代之東亞關係》第三節"曹魏時代東亞局勢與'親魏倭王'印",載《域外漢籍研究》第七輯,北京:中華書局,2011。

③ 梅原末治,《日本出土の漢中平紀年大刀:大和櫟本東大寺古墳出土品》,《大和文化研究》第7卷第11號,1961。

說"倭國大亂",一直持續到卑彌呼的登場[①]。

進入隋唐時代,這樣的東西邊境聯動變得越發直接而頻繁。作者在介紹隋唐兩朝建立時,都不忘提醒讀者同時關注西部邊境和東部邊境,意圖就在於此。

"隋朝統一中國後,最大的外患是突厥。"(第42頁)但是很快,隋文帝巧妙運用離間之計,使突厥分裂為東西兩部分,又積極拉攏了東突厥的啟民可汗。最終,東突厥完全降服,西突厥也不可能再有所作為。"隨着突厥的降服、契丹的內附,隋王朝在東亞主動出擊的資本就更大了。"(第43頁)然而,隋煬帝三征高麗最終無功而返,國內的叛亂卻已是風起雲湧。在這裏,作者沒有把眼光局限在國內,而是從整個東亞外交的角度作出評判。三征高麗的失敗,最嚴重的後果還不是國內局面的混亂,而是突厥的重新崛起。作者對此有一段精闢的論述:

> 隋煬帝征討高句麗失敗,最嚴重的後果倒並不是高句麗領土在遼東的擴張,而是原本臣服的東突厥日復一日的强大,再次將漠北草原的廣闊土地納入統治範圍內,中央王朝到了無力與之抗衡的程度。……一開始的幾年中,唐並不具備與復興突厥一決高下的實力,主要專心經營着內地。(第61頁)

不過,東西兩面的壓力都未能阻擋唐王朝的迅速崛起。貞觀年間,唐朝先後滅亡了東突厥和高昌國,掌握了對西北及中亞用兵的主動權,十多年後,西突厥也順利平定[②]。穩固了西部邊境的唐太宗再次把高句麗之役提上日程,高句麗也似乎察覺到了自身的危機,在唐朝滅東突厥時就送來了封域圖,高昌滅亡後變得更加緊張。

總章元年(668),唐朝終於達成了剿滅高句麗的夙願,但最終未能實現對朝鮮半島的支配。伴隨高句麗的滅亡,本是同盟的唐羅兩國的戰略矛盾旋即

---

① 西嶋定生,《漢末の動乱と「倭国大乱」:中国古文献中の「倭」とその背景》,載其《邪馬台国と倭国: 古代日本と東アジア》,東京:吉川弘文館,2011。

② 關於東西突厥和隋唐王朝間複雜的外交關係,參見吳玉貴,《突厥汗國與隋唐關係史研究》,北京:中國社會科學出版社,1998。

暴露出來，新羅不再顧忌唐朝，獨自開始了統一半島的進程，意圖將唐朝勢力趕出半島。如果唐朝全力以赴，新羅是沒有戰勝之可能的。但事實上，唐軍卻在朝鮮戰場上敗仗連連，特别是咸亨二年(671)六月，唐朝百濟聯軍在石城被新羅軍擊敗，據説"斬首五千三百級，獲百濟將軍二人，唐果毅六人"[①]。同年十月，新羅又在熊津江伏擊唐軍的漕運船只，唐軍被俘百餘人，淹死者不計其數[②]。其間最重要的原因便是，此時西部邊境吐蕃的崛起成為了唐朝的心腹大患。咸亨元年(670)大非川一戰，唐朝損失慘重，西北形勢急劇惡化。此後，唐朝再也無法全力应付東北，更難以向東北增添兵力。作者敏鋭地捕捉到了這一點：

> 於是，朔之龍遂將龍首由東轉向西，在東亞戰場上的名將猛士如劉仁軌、薛仁貴等，多被抽調回大唐帝國的西邊戰場。同時，由於新羅自始至終承認大唐為宗主國，奉行大唐正朔，所以雙方達成一致，最後由新羅成為代表大唐帝國管理朝鮮半島的新主人。(第99頁)

東西邊境的聯動關係是全書的一條暗線，作者在聚焦東方戰局時，始終關注着西部邊境的動向，並暗暗提醒着讀者注意兩者之間的關聯。縱觀隋唐王朝在朝鮮半島的戰況，我們似乎更有理由贊同本節開頭所説保立氏的論斷。《炎鳳朔龍記》全書最後一節的《向東看，向西看》中，作者也表達了相似的觀點："活在大唐帝國的君王、百姓，所感受到的來自西方的魅力與威脅，恐怕都要大於東方"，(第145頁)不僅如此，"倘若把學界對大唐帝國的研究也劃分為東與西，那麼，顯然是對西研究的業績與成果遠超過對東的研究。"(第146頁)

五

由於史料的不足和相互齟齬，研究古代東亞史常常面臨諸多難題。童書

① 金富軾著，孫文範等點校，《三國史記》卷七《新羅本紀第七》，文武王十一年(671)六月條，91頁。

② 金富軾著，孫文範等點校，《三國史記》卷七《新羅本紀第七》，文武王十一年(671)冬十月六日條，97頁。

在兼具可讀性的同時,力求史實嚴謹,體現出了作者的學術修養。不過在幾處具體的表述上,筆者認為似乎還存在可以探討的空間。

其一,第四章第三節《百濟亡,百濟亡》中,作者詳細介紹了唐朝平定百濟的經過,其間還援引了著名的《大唐平百濟國碑銘》,並認為碑銘撰寫於百濟都城泗沘被唐羅聯軍攻陷後的第三天。(第92頁)

《大唐平百濟國碑銘》撰寫於顯慶五年(660)八月十五日,這一點在銘文中有明確的表述。而關於泗沘城陷落的時間,作者應該是參考了《舊唐書·高宗本紀》中的記述:

> 八月庚辰(十二日),蘇定方等討平百濟,面縛其王扶餘義慈。[①]

如此,作者的結論似乎是成立的。但是,在朝鮮史書《三國史記》中,卻對泗沘城的陷落時間給出了完全不同的記載:

> (太宗武烈王七年七月)十二日,唐羅軍□□□圍義慈都城,……十三日,義慈率左右,夜遁走,保熊津城,義慈子隆與大佐平千福等,出降。……十八日,義慈率太子及熊津方領軍等,自熊津城來降。[②]

七月十三日和八月十二日,兩者相差了近一個月的時間,為什麼會有這樣的時間偏差呢? 拜根興先生曾撰文論證這一問題,將原因歸結為唐羅兩國曆法的不同[③]。但是,這一結論缺乏明確的依據,難以令人信服。在此,我們不妨換一個角度來思考該問題。根據《三國史記》的表述,七月十三日唐羅聯軍攻破都城,十八日義慈王自熊津城來降。無論如何,從城破到俘獲義慈王,其間必定經過了五天的時間。假如破城時間真是八月十二日,那麼撰寫於三日之後,即十五日的碑銘上,怎麼會出現"其王扶餘義慈及太子隆自外王餘孝一十三人,並大首領大佐平沙吒千福、國辯成以下七百餘人,既入重圍,並就擒獲"的內容呢? 因此,《三國史記》記載的破城日期恐怕是正確的。那麼,《舊唐書》

① 《舊唐書》卷四《高宗本紀上》,81頁。

② 金富軾著,孫文範等點校,《三國史記》卷五《新羅本紀第五》,太宗王七年(660)七月條,75頁。

③ 拜根興,《新羅與唐朝聯合及對百濟的征伐行動》,氏著《七世紀中葉唐與新羅關係研究》,北京:中國社會科學出版社,2003,43—48頁。

的記載又該如何理解？筆者認為,"討平百濟"未必是指攻破都城,更何況隨後還有俘獲扶餘義慈的文字。如果把八月十二日的"討平百濟"理解為建立起五大都督府,在當地確立了統治,那麼所有的疑問都能迎刃而解了。碑銘撰寫於都督府建立後的第三天,所以銘文中出現了"凡置五都督,卅七州,二百五十縣,户廿四萬,口六百廿萬"的相關字樣。總之,《大唐平百濟國碑銘》應該是在唐羅聯軍攻佔百濟都城一個月後撰寫的。

其二,第五章第二節《百濟觀音》中,作者闡述了佛教從百濟傳入倭國的歷史,同時還指出:可知,倭國此前沒有佛教,佛教的傳來是經由"天竺—中國—三韓—倭"這樣一條線路。(第111頁)

這一推論恐怕略顯武斷。據韓昇先生介紹,日本發現過一定數量的"三角緣佛獸鏡",其年代均在3世紀到4世紀初①。由此可見,早在百濟送來佛像之前,佛教就已經在倭國的民間流傳,其來源很可能是中國的江南地區。倭國的上層統治者接受佛教,確實要等到百濟使者的到來。不過關於這一年代,歷來就有538年和552年兩説,《上宮聖德法王帝説》持前説,《日本書紀》持後説。日本學界對此已有衆多研究與爭論,但至今没有得出公認的結論,在此也不做展開。

其三,第五章第三節《遣唐使的側面》中,作者把目光投向一位特殊的遣唐使,即不願擔任遣唐副使的詩人小野篁。在記敘了故事的經過後,作者又從《古今和歌集》中引用了小野篁為諷刺遣唐使制度而作的《西道謡》:

> わたの原　やそしまかけて　こぎいでぬと　人につげよ　あまの釣り舟
>
> 漢譯為:"我向茫茫島上行,生涯從此類浮萍。孤舟一棹成千里,借語漁夫告友朋。"(第119頁)

然而,這首和歌其實並不是《西道謡》。真正的《西道謡》已經失傳,此詩乃是小野篁因此觸怒嵯峨上皇,被流放至隱岐島時所作。它的開頭還有這樣一段小序"おきのくにになかされける時に、ふねにのりていでたつとて、京

① 韓昇,《東亞世界形成史論》,159頁。

なる人のもとにつかわしける",譯成漢語便是"流放隱岐之時,登船出航,寄語京都之人"。也許是因為收在《古今和歌集》的"羈旅篇"中,字裏行間又透出濃濃的思鄉之情,才使作者產生了這樣的誤解吧。

顺帶一提的是,傳統觀點認為,這首和歌是小野篁自難波港上船,啟程前往流放地隱岐島時所作,漢譯本的《小倉百人一首》也延續了這一觀點[①]。但是佐伯有清對此已有批判,他指出,平安時代流放隱岐島並不是從難波出發走水路,而是先經陸路至山陰地區,再出海到達隱岐島[②]。所以,這首和歌恐怕應是小野篁從山陰道出雲國(今島根縣)的千酌驛登船出海,望見前路霧色茫茫,觸景生情而創作的。

縱觀全書,隋唐稱得上是最具世界主義色彩的王朝,不僅在中國政治、社會、文化史上有着難以逾越的地位,對整個東亞史、世界史也起到了不可替代的巨大作用。在日韓和歐美,由隋唐史學者撰寫非學術的歷史讀物,向普通讀者傳授關於隋唐王朝的知識,這樣的情況並不少見[③]。而在中國,這樣的讀物還十分有限。童嶺撰寫的這冊小書,不僅具有學術價值,能使專業學者有所啟發,同時又生動易懂,普通讀者也能受益匪淺。可以説,這是一次頗具開拓意義的嘗試。

7世紀左右是東亞周邊國家迅速轉型的時代,大唐作為東亞世界無可争議的核心,以寬廣的胸懷迎接各國來朝,輸出先進的文化,同時以强大的軍事力量創立並維繫着東亞世界的國際秩序。"仁如鳳,戰如龍。"(第148頁)這正是唐朝對外關係的真實寫照。從這一角度上説,大唐帝國和東亞的中世都是"不可複製也難以超越的一個時代"。(第2頁)

---

① 劉德潤編著,《小倉百人一首:日本古典和歌賞析》,北京:外語教學與研究出版社,2007,37頁。

② 佐伯有清,《最後の遣唐使》,東京:講談社學術文庫,2007年第二版(第一版1978年),14頁。

③ 其中著名的如宫崎市定,《大唐帝国:中国の中世》,東京:中央公論社,1988;氣賀澤保規,《中国の歴史6· 絢爛たる世界帝国　隋唐時代》,東京:講談社,2005(中文版:氣賀澤保規著,石曉軍譯,《講談社·中國的歷史6 絢爛的世界帝國:隋唐時代》,桂林:廣西師範大學出版社,2014);Charles Benn: *China's Golden Age: Everyday Life in the Tang Dynasty*, Oxford University Press Inc, 2004(中文版:查爾斯·本著,姚文静譯,《中國的黃金時代:唐朝的日常生活》,北京:經濟科學出版社,2012);等等。

《20世紀以來日本中國史學著作編年》指瑕

鍾　焓

2012年中華書局出版了南開大學胡寶華教授編著的全面反映日本中國史學界在一個世紀以來正式出版的專書要目的編年體目録工具書《20世紀以來日本中國史學著作編年》(以下簡稱《編年》)。是書的出版,可以説是填補了相關學術史領域内的一個巨大空白,也是自上世紀80年代山根幸夫主編的《中國史研究入門》的中譯本(兩卷)出版之後[①],中國史學界迄今所能讀到的學術信息量最爲集中豐富的、詳細揭示日本學界中國史研究著書情況的綜合性工具指南。全書的編排體例是將上述專著按照出版時間的順序,上起1904年,下至2010年,在正文中以逾600頁的篇幅逐年加以收録介紹。該書作者對於《編年》列舉出的每一著作,不僅完整地標出了該書的作者、書名、篇幅、出版機構等最基本的書目信息,還相當詳細地展示了其正文内容下的章節標題,使讀者能够在最短的時間内對于該書的基本情况做到大致的瞭解。另一方面,作者對日本學術史也非常熟悉,對於書中所涉及的作者,若屬已過世者,則大多列出了其準確的生卒年份,只有極少數例外如間野潜龍、愛宕松男、宫川尚志等;而對于《編年》成書時尚健在的當代學人,則通常注明了其生年,有時還進一步補充了其家庭成員關係等方面的信息;更值得表彰的是,該

作者單位: 中央民族大學歷史文化學院

① 該書目前已有根據日文修訂版推出的更加能够反映日本中國史學界研究現狀的增補本,山根幸夫主編,田人隆、黄正建等譯,《中國史研究入門》(增訂本,上下册),北京:社會科學文獻出版社,2000。

書最後還附有相對完整的作者和書名索引，甚便使用者查找檢索。《編年》的以上種種優點確保了其足以成爲目前多數國内學者瞭解日本學者有關研究成果不可缺少的最爲重要的一部中文工具書。可以預計，在以後相當長的時間内，恐怕都不會再出現一部在主題和内容上能够完全覆蓋並取代它的全新之作。考慮到這一點，筆者擬將平時使用《編年》的過程中先後發現的一些問題彙集起來，以見教于作者和學界，希望能對將來該書再版發行時提供一些有價值的參考意見。

就本書收録著作目録的類型而言，恰如作者在本書"前言"中所介紹的，系由以下七類構成：一，個人專著；二，由多位著者共同捐稿的紀念論文集；三，個人的著作全集；四，由多位作者合著的研究班成果論文集；五，收録多位著者論文的學會論文集；六，個人完成的史料整理類著作；七，相關的譯著。《編年》的收録應該説是以第三、四類最爲詳備，尤其是關於知名歷史學家的個人全集（多在其晚年或去世後發行），應該説是做到了幾無遺漏，這也是此書收録書目中最富參考價值的部分。此外作者對于出于研究班成員之手的共同研究性質的合著類著作的搜集也顯得非常用心盡力，鑒于日本大學及研究機構所開展的研究班學術活動多圍繞某個具體課題展開，因此他們推出的這類成果對于國内正在從事相近問題研究的學者來説，當然是應當著重參考的寶貴資訊。相較這兩類著作而言，其他幾類著述難免就有較多遺漏。作者自己對此無疑也是心中有數的，在《編年》的"前言"内即坦承像第二類紀念論文集在書中僅收入了代表性的一部分。有鑒於此，作爲對此缺陷的彌補，國内需要經常查找參考日文文獻的專業讀者，還有必要在案頭配備一部由兩位日本明史學者合編的、專門收録各種合著論文集的著作《新編東洋學論集内容總覽》[1]。它可説是迄今爲止收載各種東洋史和東洋學紀念論文集目録最多最全的工具書，惟其收録書目的下限僅到1990年代中期，而在從那時到現在業已過去的十多年間，此類文集的數量又有進一步的顯著增長，同時該書的續卷却始終未見正式刊出，所以中國讀者仍然有必要時時翻檢年卷本《東洋學文獻類目》來追蹤知識更新程度很快的日本中國史研究成果。

① 川越泰博、荷見守義編，《新編東洋學論集内容總覽》，東京：風響社，1997。

當然,作者在《編年》中花費精力較多的工作可説是將所搜集到的日文著述書目信息完整系統地譯成中文以饗讀者。他在是書“後記”中寫到由于這部書所收録的一部分中亞史、科技史、宗教史及民族史風方面的著作業已超出了其本人的治學範圍,因此儘管在這些方面曾廣泛請教于日本和國内的相關專家學者,但書中的疏誤仍然在所難免。

以下即按照頁碼順序,逐一指出《編年》譯文中需要更正或補充的地方:

第15頁《内藤博士還曆祝賀中國學論叢》下列出的第八篇論文中,譯者只是照録文章標題及作者的西文原文,未作任何翻譯:Le 箜篌 kong-heou et le qobuz (Paul Pelliot)。該文的譯文應是“箜篌與火不思”,作者則是伯希和。第16頁同書列出的第一篇出自那波利貞的論文被譯成“質疑中國人將塞外人總稱胡人的緣由”,其實該文的日文原文是《支那人が塞外人を胡人と總稱する原由に關する疑》,結合其内容可知合適的中文譯名是“關於中國人將塞外人統稱爲胡人原由的疑問”。

第16頁同書列出的第四篇作者爲桑原騭藏的論文標題被作者擬爲“隋唐時期與中國往來的西域人”,其原文作《隋唐時代に支那に來往した西域人に就いて》,閱讀其中内容可知標題中的“來往”實際上是表示“入華定居或來到”之意,而非中文中一般意義上的“有來有往”。實際上該文的學術價值早就被中國學界注意到了。1936年上海中華書局出版過何建民對此篇長文的中譯單行本,題目即作《隋唐時代西域人華化考》,這一譯名顯得雅馴可從。第16頁同書列出的第十三篇論文的標題被擬爲“關於G.G.Leibnitius《中國的最近事》”,查日文原文爲《ライプニッツの「支那の最近事」につぃて》。按這裏出現用假名音寫的西文人名的正確復原應爲G.G.Leibniz/G.G.Leibnitz,即歐洲與牛頓同時代的偉大科學家萊布尼茨,其所撰寫的《支那の最近事》早在2005年即由郑州大象出版社推出了楊保筠的中譯本,名作《中國近事》。因此,該則日文標題宜譯作“論萊布尼茨的《中國近事》”。

第24頁《小川博士還曆祝賀紀念論叢》列出的第十篇論文的作者被記作“有高岩”,實際上應保留日文原字的“有高巖”,因“岩”“巖”在日語中是有使用區别的。同頁同書的第十七篇論文的標題被擬作“柯爾克孜地方的景觀”,按其對應的原文系《キルギス· ステップ地方の景觀》,其中的“キルギス· ス

テップ”相當于英語的qirqiz steppe,即中亞的吉爾吉斯草原,故原標題中的“草原”一詞脱漏未譯。

第25頁《蒙古史研究》本篇下的第十節標題被擬作《關于蒙古的國會即“集會之意”》,按該節標題原文爲《蒙古の國會即ち「クリルタイ」に就いて》,確切的翻譯是《蒙古的國會“忽哩勒塔”考》,“クリルタイ”是“忽哩勒塔”(Khuriltai)——“會議”的假名音寫形式。

第27頁《桑原博士還曆紀念東洋史論叢》下的首篇論文標題被擬作“關于設置之初的征東行省及其廢置”,按原文標題作《始建の征東行省と其の廢罷とについて》,應調整語序譯作《關於征東行省的初次設立及其被廢置》。同頁同書的第二篇論文的擬題爲“美國菲利亞美術館所藏的鑲嵌狩獵文銅洗”,按原文標題係《米國プリャ美術館所藏の象嵌狩獵文銅洗》,標題中博物館的名稱“プリャ”是西文Freer的不準確的假名音寫形式,一般被譯成“弗利爾”而非“菲利亞”。同書同頁第二五篇論文的標題被擬作“大秦碑所表現的中國思想”,按其對應的原文作《大秦傳に現はれたる支那思想》,應譯爲《〈大秦傳〉所表現的中國思想》。

第42頁梅原末治《古代北方系文物研究》中的第二章標題被擬作“美國佛瑞爾博物館Smithsonian Institution所藏象嵌狩獵文銅洗”,按該章原文標題爲《米國プリア美術館所藏の象嵌狩獵文銅洗》,實際上即是上述發表在《桑原博士還曆紀念東洋史論叢》中的《米國プリャ美術館所藏の象嵌狩獵文銅洗》一文,只不過作者在將其編入自己論文集時將Freer的假名音寫形式由先前不準確的“プリャ”改爲了較合適的“プリア”,故該章標題仍應譯作“美國弗利爾博物館所藏的鑲嵌狩獵文銅洗”,而《編年》擬題中的Smithsonian Institution(史密森學會)因不見于原文標題而宜删去。同頁附録中列出了以下四章的内容,即第一章:試論米努辛斯克地方古代金屬文化的類别化;第二章:東部阿爾泰斯基泰人的埋葬;第三章:南西伯利亞Oglakty的漢代墳墓;第四章:北蒙古諾顔烏拉。應予指出的是,附録中的這四章均是梅原末治的譯文而非原作,因此《編年》在翻譯標題時理應把日文書中所注出的原作者的名字也譯出來,否則即易讓讀者産生誤解。其中第一章的作者是S. A. Teplouhov,可翻譯爲“德布洛霍夫”,該章標題根據其内容宜譯成《古代米努辛斯克地區金屬文

化的分類研究試探》;而對于第二章的原作者,梅原氏只是在該章首頁的小序中簡單地聲明其爲參加過巴扎雷克(パズィルク)墓葬發掘的S.R氏。根據這一信息提示,可知該氏當爲蘇聯考古學家魯登科(S. I. Rudenko)。以下第三章的原著者是芬蘭考古學家A. M. Tallgren,可音譯爲"陶格林"。(参看崔格爾著,徐堅譯,《考古學思想史》,岳麓書社,2008,185頁)第四章的著者Kozlov則是中國專業讀者非常熟悉的科兹洛夫。

第52頁《加藤繁博士還曆紀念東洋史集説》第三篇論文的標題被擬作"關于北蒙古淖音烏拉古墳出土有新銘文的綉",按其原文是《北蒙古ノイン·ウラ古墳出土「新」の銘辭ある綉に就いて》,應譯作《北蒙古諾顏烏拉古墓出土的帶有'新'字樣的刺綉》,這裏的"諾顏烏拉"也見于上述梅原氏著作附録中第四章,是蒙古國境内非常重要的匈奴時期大型墓葬所在地。同頁同書第十四篇論文的標題被譯作"Claudius Ptolemaeus記載的葱嶺通路(摘要)",按此文的原文是《プトレマアオスに記された葱嶺通過路に就いて》(摘要),當譯作《托勒密所記載的通過葱嶺的交通路綫》(摘要),原文標題中的"プトレマアオス"是指生活在公元1—2世紀羅馬帝國時期的天文學家和地理學家托勒密(Claudius Ptolemy),其著作《地理志》(*Geography*)的第6卷包括了中亞和西域的地理交通狀況。同頁同書第二七篇論文被擬題爲"關中的意義及起源",該文的原文是《開中の意義及び起源》,故正確的譯名是《開中法的意義及起源》,按開中法是明朝實施的鼓勵商人運輸糧食到邊塞以換取鹽引得享鹽專賣之利的政策措施。同書第53頁第七篇論文的擬題是"關于記載王權本源印度中國的幾種傳説",按此文的原文標題爲《王權の本源を物語る印度支那の數種の説話に就いて》,應譯成《關於印支流行的幾種王權起源傳説》。《編年》誤將地域名稱專用語"印度支那"(簡稱"印支")理解成印度和中國,而實際上"印支"指的是以前作爲法國殖民地的中南半島上的越南、老撾、柬埔寨三國,而這篇出自日本東南亞史權威山本達郎之手的論文重點討論的也是這些國家古代所流行的王權産生傳説。

第54頁和田清《東亞史論藪》目録下的第十三篇論文的標題作《我國滿華史研究的發展》,其原文則是《我國に於ける滿蒙研究の發達》,故應改譯爲《我國滿蒙研究的發展》;同頁同書的第十五篇論文被擬題爲"關於六代蒙古

的封禁”,其原文標題爲《元代蒙古の封禁に就いて》,當譯作《關於元代蒙古的封禁》。

第56頁《顔魯公之研究》目録下的第七章作“干禄子書和韵海鏡源”,顯然前者是《干禄字書》之誤。

第57頁藤田豐八《東西交涉史研究 南海篇》目録下的第九篇論文的擬題是“關於Ibn Khurdadbah記載的廣東”,按該文的日文標題原文爲《「イブン·コルダベ–」の「カントウ」に就て》,顯然《編年》將“カントウ”翻譯成了“廣東”,實際上該假名對應的阿拉伯語形式是Kantu,而藤田氏在論文中將其勘同爲唐代在東北地區設置的都護府“安東”的對音,具體是指該都護府下的平州,故與廣東相隔絶遠。而收録該文在內的藤田氏此書早在1936年就由當時上海的商務印書館推出了何建民的中譯本,書名作《中國南海古代交通叢考》,其中本篇論文的標題則是《關於伊本柯達比氏之Kantu》。國內的阿拉伯語學者則將相關作者翻譯成“伊本·胡爾達兹比赫”,其原著則被譯爲《道里邦國志》,現在已有中華書局1991年出版的宋峴譯注本,惜《編年》對上述兩書均未參考,從而導致了知識性的誤譯。

第58頁藤田豐八《東西交涉史研究 西域篇及附篇》目録下的第七章“西域研究”第一節擬題是“扞泥城與伊循城”,第二節擬題是“扞彌與Dandan-uilik”,第九節擬題是“與佛教傳來相關的魏略的文本”。上述標題中的“扞泥”和“扞彌”分别是“扜泥”和 “扜彌”的誤寫,Dandan-uilik則有“丹丹烏里克”的固定譯名;第九節標題的原文是《佛教傳來に關する魏略の本文につきて》,結合其具體內容,宜將該標題翻譯作《關於記載佛教入華的〈魏略〉原文》。

第62頁佐伯好郎《唐宋時代的基督教》第二篇第四章的標題被譯爲“關於和尚約翰(Prester John)的傳説”,第十二章則爲“北京大主教John of Montecorvino的事迹”。按標題中的“和尚約翰”應被譯成“約翰長老”,Montecorvino的通常譯名則是“孟高維諾”。

第64頁東亞研究所《清朝的邊疆統治政策》第二篇的標題被擬題爲“從异民族統治上看清朝的回族統治政策”。該篇的標題原文是《异民族統治上から見たる清朝の回部統治政策》,應譯爲《從外來民族的統治看清朝的回部政

策》,此處的"回部"絶對不能翻譯成"回族",清朝文獻中的"回部"在地理上是指以天山以南的塔里木盆地爲中心的南疆地區,其對應的居民是生活在南疆各緑洲的操突厥語的定居穆斯林人群,與使用漢語陝甘方言的西北回族完全是兩個不同的人群概念,而《編年》却將其混淆合一了。

第65頁東亞史研究會《東西交涉史——中國及其走向中國之路》中第八章和第九章分别被擬題爲"作爲Cathay瞭解的蒙古王朝治下的中國"和"從Cathay到中國",按這裏出現的兩處Cathay均應譯爲"契丹"。

第71頁能田忠亮《曆學史論》第二章的第七至十節標題中均出現了"格雷果里曆",按該專名應採取約定俗成的譯名——格列高利曆。

第75頁《羽田亨博士頌壽紀念東洋史論叢》目録下的第三篇論文被擬題爲"都利聿斯經與佚文",原文題目是《都利聿斯經とその佚文》,應譯作《〈都利聿斯經〉及其佚文》。第76頁同書第二篇論文標題爲"北部佛印發現的銅戈",此處的"北部佛印"是指法屬印支北部,也即越南北部,故需譯作《法屬印支北部發現的銅戈》才顯得語義明確。同頁同書第十三篇論文《唐代隴右振武軍考》的作者被定爲"小畑龍男",按此是小畑龍雄之誤。同頁同書第十七篇論文被擬題爲"中國所看到的林邑國號",按其日語標題是《支那に知られたるチャムパの國號》,標題中的"チャムパ"對應的是"占婆"(占城),相當于今越南中南部,而"林邑"只是該地在唐代以前使用的國名,杉本直治郎的這一專文重點考察的還是"占婆"得名的歷史及詞源,故與更早時期的"林邑"一名關聯甚少,因此《編年》的如上翻譯至爲不當,應改譯作《漢文史料中所見的占婆國號考》。同頁同書第二一篇論文被擬題爲"R. Ware博士的魏書釋老志譯注補正",按此處的R.Ware作爲美國職業漢學家,在翻譯時應採用其對應的漢名"魏魯男"或"魏楷"。同頁同書的第三十篇論文"雲岡石窟的二三因緣像"的作者被記作永野清一,這當然是東瀛著名考古學家水野清一的誤記。

第93頁《東洋史學論集》三目録下第二篇論文"雪峰義存與玄學的佛教"的作者被定爲"阿部肇",顯然這是日本杰出的禪宗部派史專家阿部肇一之誤。第94頁同書第十九篇論文的標題被擬爲"關於伽藍寺僧侶的流轉變化",按其文的日語原文作《シァルマ寺僧侶達の流轉について》,文中的"シァルマ寺"是藏文史料中所記于闐地方的Tsar-ma寺,也即漢文史料中的贊摩寺。

整個標題的合適中文翻譯應是《于闐贊摩寺僧衆的離境遷徙》,而《編年》給出的標題譯名與之毫不相干。

第96頁《東洋史學論集》四目録下第六篇論文"南宗禪法系的一研究"的作者阿部肇一再次被錯記成"阿部肇"。

第113頁西域文化研究會主編的《西域文化研究》四别册目録下的第一篇論文的標題被擬爲"吐火羅語的佛典",按該文的標題原文係《トカラ語及びウテン語の佛典》,當譯作《吐火羅語及于闐語佛典》,而《編年》給出的標題譯文顯然有關鍵詞的漏譯之失。

第116頁《和田清博士古稀紀念東洋史論叢》目録中的第二篇論文《宋代的道教與摩尼教》的作者被記作"滓德忠",應更正爲"窪德忠"。同頁同書第四篇論文"校勘杜環經行記"的作者被注明係"桑原六郎",此是桑田六郎之訛。同頁同書第六篇論文被擬題作"喀什噶利亞的伯克職名",按其原文題目爲《カシエガリアのベク職名》,據其内容應直接譯作《喀什噶爾的各類伯克職守與名稱》。如"喀什噶利亞"這類加結尾辭ia的西語式地名用語在漢語裏從不使用,但近年來却在個别中文譯文中不時出現,正如相當于東三省的滿洲被"食洋不化"地誤譯成"滿洲里"一樣。同頁同書的第十八篇論文題目被擬作"關於一八八四年拉薩的政變",按其原文標題中的涉事年份却是一八四四年。同頁同書的第十九篇論文的擬題爲"南唐、北宋的延續征納",其原文標題則是《南唐・北宋の沿徵》。按此處的"沿徵"不是"延續徵納"的意思,而是一個指代雜税或附加税内容的專門術語,其流行于五代和北宋時期,在文獻中還被記作"沿征""沿納""雜錢"等。故該文標題需譯成《南唐與北宋施行的所謂"沿徵"雜税》方才合適。

第117頁同書第二篇作者爲日野開三郎的論文擬題作"唐韋君靖碑的應管諸鎮寨結構的考察",按原文標題爲《唐韋君靖の碑応管諸鎮寨節級に就いての一考察》。《編年》將原文中的"節級"翻譯成"結構",大誤。首先熟悉日語用法的讀者都知道,日語中相當于中文意思"結構"的常用詞是"構造",而這裏的"節級"和前面提到的"沿徵"均是唐宋之際的特定流行用語。"節級"在唐宋時期一般是指軍中的下級軍校,但在唐末五代藩鎮割據的時代又具有泛指藩鎮下屬得力軍將的特定含義,這在唐末立于西川昌州(今重慶市大足縣)的

《韋君靖碑》中有明確反映。故日野氏的論文實際上是通過對這方碑銘史料的解讀與分析,從中挖掘五代地方割據勢力的軍事權力基礎,而並不是像《編年》擬題所反映的那樣重在研究基層鎮寨的組織結構。因此,全文標題不妨重譯成《關於〈韋君靖碑〉中所見治轄下的諸鎮寨武職軍將的考察一例》。同頁同書第三篇論文的擬題作"漢代的公田之假——關於鹽鐵論園池篇的記載",其日文原標題作《漢代の公田の假——鹽鐵論園池篇の記載につぃて》,對比可見《編年》只是簡單地直譯而已,這樣翻成中文的日語式句式表達實在費解,究竟何謂"公田之假"? 實際上該文標題中的"公田の假"是指將與民田相對的官屬公田轉貸貧民進行耕作的措施,因此標題應擬作《漢代公田實行的假民耕作之制——關於〈鹽鐵論·園池篇〉的記載》。同頁同書第七篇論文的擬題作"關於TAMTA稅"(商稅),按原文的標題是《タムガ(TAMΓA)稅に就いて》。標題中的"タムガ(TAMΓA)"是用的西里爾俄文字母轉寫假名音值,其對應突厥-蒙古語的tamγa(印章),確實是指蒙古汗國時期徵收的商稅,在《至元譯語》中被寫作"探合"。大概該文作者本田實信認爲俄語的-г-在音值上最接近于突厥-蒙古語中的小舌音-γ,故特地選用了西里爾俄文字母轉寫該詞,可惜却被《編年》作者誤識了。全文標題可改譯作《商稅"探合"~tamγa考》。

第120頁原田淑人《東亞古文化論考》"日本部"目録下的第十篇論文的標題被擬爲"徐福東海求仙",原文標題則是《徐福の東海に仙藥を求めた話》,故標題的譯文應補譯出"仙藥"一詞。同頁同書"中國部"目録下的第九篇論文擬題作"八世紀前後的國際競技",其原文標題則是《八世紀前後における國際的競技の二、三》,故《編年》的譯文有失譯之處,可補譯作《八世紀前後流行的國際競技二三例》。同頁同書"中國部"目録下的第十篇論文的擬題作"中國考古學的新資料",而原文標題也是《中國考古學的新資料の二、三》,同樣也應該補譯爲《中國考古學的新資料二三例》。

第130頁外山軍治《金朝史研究》目録中的附録一被擬題爲"靖康之變的新舊兩黨的關係"。按原標題中的關鍵詞是"新舊兩法黨"而非"新舊兩黨",而外山氏此文論述的當時宋朝内部的兩派分别以贊成和抵制王安石"新法"作爲政爭的焦點,故"法"字不當省,該章可譯作《靖康之變中分别擁護"新法"

和"舊法"的北宋兩黨間的關係》。

第133頁田阪興道《中國回教的傳來與弘通》上卷的"本論"第三章三小節的擬題爲"作爲被統治者的回教徒——蒙古王權與回教徒的關係"。按此處副標題中的"蒙古王權"是原文"蒙古主權"的訛誤。

第136頁《石田博士頌壽紀念東洋史論叢》目録下的第八篇論文被擬題作"關於顯示樓蘭位置的兩份卡羅須提文書"。按其日文原標題作《樓蘭の位置を示す二カロシエティ-文書について》,文中的假名"カロシエティ"是對歐美語言中的佉盧文(Kharosthi)的音譯轉寫,故該題目應改譯爲《關於指示樓蘭位置的兩通佉盧文文書》。第137頁同書目録下的第十八篇論文"安史之亂時期的幾個胡語"的作者被注明是"前島信夫",顯然這是前島信次之誤。同頁同書第二四篇論文的標題被擬作"敦煌發現奥爾登伯格將來田制關係文書五種",其日文原文爲《敦煌發見オルデンブルグ將來田制關係文書五種》,按"オルデンブルグ"是沙俄晚期的俄國科學院院士、著名佛教文獻學學家奥登堡(S. F. Oldenburg),他同時也是最後一個在敦煌獲取了大量寫本和文物的外國人。而山本達郎的這篇論文正是主要以他取得的田制文書爲基本材料討論相關歷史問題,該題目宜譯爲《論奥登堡從敦煌獲取的五件田制文書》。

第142頁三田村泰助《清朝前史的研究》附録第四章被擬題爲"朱蒙傳説與女真文化的性格",按原文標題是《朱蒙傳説とツングース文化の性格》,其中的假名"ツングース"是通古斯(Tungus)之義,而其作爲民族的概念比女真要大得多,故本章標題只能譯成《朱蒙傳説與通古斯文化的性質》。

第143頁三上次男《古代東北亞史研究》所列目録的最大問題是只列了六編的名稱,而没有合理地細化到相應的章節下。三上氏的這一專著實際上是其已刊十九篇論文的合集,不過作者本人在編選它們時將其分列在六個大的題目下,從而形成全書分爲六編的基本結構。故譯者在介紹此書時實有必要把編下各章的内容列出,以體現構成章節的論文的原初獨立性。各編的分章情況如下:

第一編 第一章:古代的朝鮮西北部與衛氏朝鮮國的政治—社會性質
第二章:樂浪郡社會的支配結構與土著民社會的狀態
第三章:朝鮮南部的韓人部族國家的建立與發展——三韓國家的

發展與辰王政權的建立

第二編 第一章:朝鮮的古代文化與外來文明——特別是關於其與中國文明和內陸亞洲文明的關係

第二章:中國的瓮棺墓與朝鮮的瓮棺墓——通過瓮棺墓所見的朝鮮文化的性質

第三章:古代朝鮮南部的漢人居民及其歷史作用——其對朝鮮南部地域的社會及文化的影響

第三編 第一章:古代東北亞的諸民族與挹婁人的民族性質

第二章:挹婁人的使用毒箭及該習俗的譜系源流——兼論東北亞諸民族使用毒箭的風俗

第三章:關於挹婁人使用人尿的風俗——兼論東北亞諸民族使用人尿的風俗

第四章:古代東北亞諸民族特別是挹婁人的地穴式住宅

第四編 第一章:有紋飾陶器文化在朝鮮半島的擴散及其性質

第二章:穢人及其民族的性質

第三章:東北亞採用有紋飾陶器的社會與穢人

第五編 第一章:呼倫貝爾地區的考古學遺迹

第二章:中國東北地區的石器時代遺迹

第三章:遼寧省金縣董家溝的漢式墓葬

第六編 第一章:東北亞的文身國

第二章:“魚橋”傳説與北亞之人——夫余、高句麗開國傳説的一側面

第三章:東京城的薩滿與赫哲人的薩滿

第149頁護雅夫《古代突厥民族史研究》(Ⅰ)目録下所出現的突厥語專名皆未譯出,其中的qaγan當作“可汗”,šad當作“設”,eltäbär當作“俟利發”或“頡利發”,irkin當作“頡斤”。

第154頁《桑原騭藏全集》第一卷目録下的“宗教篇”中第九篇論文擬題爲“關於耶穌教僧及烈的遺事”,按其原文標題爲《ネストル教の僧及烈に關する逸事》,這裏的“ネストル”是西文nestorian的假名形式,後者中文通譯作“聶

斯托里教”或“景教”，絶不能譯作明末才傳入中國的“耶穌教”，故整個標題可譯爲《關于景教僧人及烈的逸事》。《桑原騭藏全集》第三卷《東西交通史論叢》目録下的第七篇論文擬題是“Khanfou問題及其陷落年代”，此處的Khanfou應直接音譯成“廣府”，這是當時的西亞穆斯林商賈對廣州的稱呼。同卷目録下的第十一篇論文標題是“關於Berthold Laufer新著《Sino-Iranica》”，應直接譯爲《評勞費爾〈中國伊朗編〉》。同卷目録第十三篇論文擬題爲“朗斯泰魯氏的《中國統領的中亞西亞》”，按原文的日語標題即《ランスデルの『支那領中央亞細亞』》，故相關書名應改譯作《中國領土内的中亞》。

第162頁《白鳥庫吉全集》第五卷第五章擬題作“唐代的樺太島”，翻譯時應該在該日文地理名稱加注“庫頁島”的本名。第163頁全集第九卷第三編八章的擬題作“遠東史上滿洲里市的地利”，原文標題作《極東史上に於ける滿洲の歷史地理》，宜譯作《遠東史上中國東北地區的歷史地理》，而絶不能將“滿洲”混淆成“滿洲里”。

第165頁佐伯富《中國史研究》一目録下的第十三篇論文擬題是“關於宋代雄州緩衝地帶兩地供輸”，按原文標題是《宋代雄州における緩衝地帶兩輸地について》。此文所討論的主題是雄州地界内的位于宋遼交界的緩衝地帶需要向雙方均繳納物税的特殊歷史現象，因此題目關鍵詞中的“緩衝地帶”和“兩輸地”必須作爲一個整體性專用名稱來理解，而如果像《編年》這樣翻譯成“緩衝地帶兩地供輸”，那麽整個題目的意思就與實際内容全不相關。

第165頁周藤吉之《宋代史研究》目録下的第十一章作“南宋李濤與《續資治通鑒長編》的出現”，按此處的李濤顯然是李燾之誤。

第175頁《明清時代的科學技術史》目録下的第九篇論文擬題作“藥名詩的體系”，按此文的原文標題是《藥名詩の系譜》，應直譯作《藥名詩的譜系》，因此文是搜集整理中國古代文學史中以藥名賦詩傳統的來龍去脉。

第179頁田村實造《中國征服王朝的研究 中》目録下“研究篇”的第三章擬題作“蒙古族的始祖傳説與移民問題”，按標題原文是《モンゴル族の開國傳説と移住問題》，應譯作《蒙古族的開國傳説與遷徙問題》。該章後面的附録被翻譯爲“關于蒙古族的宗譜”，其原文則是《モンゴル族の系譜について——朵奔蔑爾幹と海都》。該文應當譯作《蒙古人的世系——朵奔蔑爾幹

與海都》,因田村氏研究的孛兒只斤氏"譜系"類材料主要根據《蒙古秘史》等而來,其與一般漢文文獻中的"宗譜"還是有明顯不同的。

第182頁前島信次《東西文化交流的諸相》目録的第一篇論文擬題作"漢民族的東方起源説",按日文原文爲《漢民族のオリエント起源説》,雖然從讀音上説,標題中的假名"オリエント"確實對應西文中的orient(東方),但是這裏的日語"オリエント"~orient在含義上却又和漢語中的"東方"大不相同,其僅僅是表示中亞以西到地中海東岸乃至北非的中近東之地,並不指代像中國、日本這樣的遠東國家。而前島氏此文是論述穆斯林史料中有關中國人起源于阿拉伯之地的虚構性傳説的有關内容,故起了這樣的標題名稱。如果要將其表達爲中文,那麽就應當改譯作《所謂漢族起源于中近東的學説》,而不可簡單地譯爲《漢民族的東方起源説》,因爲在漢語的語境中,"東方"是完全包括了像中國這樣的遠東地域的。同頁同書目録下第二篇論文擬題作"阿古比年代記中的突厥",按原文的標題是《ヤァク-ビ-年代記中のチエルク族》,其中的"ヤァク-ビ-年代記"是指雅庫比創作的《阿巴斯人史》(可參考[法]費瑯編,耿升、穆根來譯,《阿拉伯波斯突厥人東方文獻輯注》(上),中華書局,1989,64頁),故其宜譯作《雅庫比〈阿巴斯人史〉中的突厥族》。同頁同書的第十七篇論文擬題作"關於阿拉伯地理書中存有明代寫本",原文標題作《アラビァ地理書の明代寫本の存在に就いて》,結合其内容,應將其翻譯作《關於現存的阿拉伯地理書的一個明代寫本》。同頁同書第十九篇論文的擬題作"的里亞迦考——文化交流史上看一種藥品的傳播",該文的原標題作《テリアカ考——文化交流史上から見た一藥品の傳播について》。按這裏的"テリアカ"是一種含有鴉片成分的藥物theriac,其對應的漢文文獻中的名稱是"底也伽",故應直接譯作《底也伽考》而非生造的《的里亞迦考》。同頁同書第二三篇論文擬題是《阿拉伯與納季德(Nejd)馬》,按這裏作爲地名的Nejd已有固定的中文譯名"内志"。

第184頁安部健夫《元代史研究》目録下第一章第四節的標題是"文章派的華氏與德行派的正士",按這裏的"華氏"是實際標題中的"華士"之誤寫。同書第185頁"附録"中少翻譯了安部健夫氏的一篇英文論文的標題,該論文被編輯在《元代史研究》的(逆)71—84頁,標題作"Where was the capital of the

West Uighurs”,可翻譯爲《西回鶻人的都城何在?》。

第185頁三上次男《金代女真社會研究》目録下第三篇第一章的擬題爲“關於系遼籍女真的太彎”,其對應的原文標題作《系遼籍女直の太彎について》,而《編年》的這種翻譯過于簡單化,以致使人難解其意。其實該標題宜譯作《遼朝屬轄女真人中的官名太彎考》。

第186頁東方學會主編《東方學論集》目録下“中西交通史”第二篇論文擬題爲《古剌水考》,這是原文《古剌水考》之訛誤。第187頁同書目録下“文獻學等”第二篇論文擬題爲“尚書‘秦誓’與其周邊環境”,按《編年》的如此翻譯與全文内容不盡和諧。清水茂的這篇論文現在已收入中華書局2003年出版、蔡毅主譯的《清水茂漢學論集》中,題目譯作《〈尚書·秦誓〉及其周圍》,相對來説更爲合適。同頁同書目録下“語言學”第四篇論文,作者爲西田龍雄,擬題是“新語言Tosu語的性格及系統”,按此處的Tosu語的學術名稱根據西田氏自己的擬定,係一種新發現的藏緬語族下的“多續譯語”。不過實際上這種Tosu語其實只是“西番譯語”的一種,並非西田氏所刻意强調的新見語言,而“多續譯語”的命名也由此顯得多餘[1]。因此,西田氏的這篇論文可暫擬爲《論所謂的一種新見藏緬語言——“多續語”的性質及其系屬》。

第193頁前田直典《元朝史研究》目録下“附篇”第一篇標題作“厚和的成立”,按“厚和”是20世紀上半期日本向中國滿蒙地區大肆擴張時生造出的指代當時歸化城(呼和浩特)的具有强烈殖民色彩的詞語,之後被日本扶植下的僞蒙“自治政府”所沿用。前田氏的這一論文因發表在二戰時期,因此不自覺地採用了這樣帶有明確殖民色彩的地名詞彙。而今天中國學者翻譯該文時,宜直接處理爲《論歸化城的建立》。“附録”下的第三篇論文的標題是“述評:佐口透《蒙古人支配下的回鶻斯坦》”。按佐口透論文的原文是《モンゴル支配時代のウイグリスタン》,宜翻譯成《蒙古人統治時期的畏兀兒斯坦》,因蒙元時期漢文文獻常用“畏兀兒”而非“回鶻”指代今新疆天山東部的非伊斯蘭教突厥語居民。

① 聞宥,《國外對於〈華夷譯語〉的收藏和研究——兼介紹西田龍雄的〈研究叢書〉》,王元化主編,《學術集林》卷七,上海:上海遠東出版社,1996,247—248頁。

第194頁出石誠彦《中國神話傳説的研究》目録下的第二三至二五篇書評中涉及的兩位西方學者都有固定譯名，而《編年》對此均未譯出。H.G.Creel的漢文名字是顧立雅，J.G.Frazer即《金枝》的作者弗雷澤爵士。

第195頁石田幹之助《東亞文化史叢考》目録下第十三篇論文擬題爲"關於元代工藝家黎巴嫩王族阿尼哥傳"，按原文的標題是《元代の工藝家ネパ-ルの王族阿尼哥の傳に就いて》，這裏的"ネパ-ル"是指南亞的泥婆羅（尼泊爾）而非西亞的黎巴嫩，故全文需改譯爲《關於出自泥婆羅王族的元代藝術家阿尼哥的傳記》。第196頁同書第二七篇論文擬題爲"都利韋斯經及其佚文"，按這裏的"都利韋斯經"是"都利聿斯經"之誤。同頁同書第二八篇論文擬題爲"在日曜標記'蜜'字的具注曆"，按這樣的題目含義容易讓讀者不得要領，應該像中華書局1993年出版的《日本學者研究中國史論著選譯》第九卷那樣，譯作《以"蜜"字標記星期日的具注曆》方才合適。同頁同書第三四篇論文題目作"天寶載差科簿所見敦煌地區的西域住民"，按標題中的"天寶載"中脱落"十"字，應是"天寶十載"。

第201頁《冢本善隆著作集》第二卷第三章中的"沙門統雲曜及其時代"中的"雲曜"當是"曇曜"之訛。

第203頁三上次男等合著《中國文明與內陸亞洲》目録下第二部第一章擬題爲"Scythian的遺迹"，其中的Scythian當譯成"斯基泰人"。同書目録下第二部第六章擬題爲"突厥的形成"，其原文標題却是《トルキスタンの成立》，顯然應該翻譯作《"突厥斯坦"的形成》，作爲地名的"突厥斯坦"意即所操語言屬突厥語族下的中亞各族所居住的地方，這與主要活躍于北朝末期到唐朝中期的突厥完全是兩個不同的概念。《編年》的翻譯頗具誤導性。

第205頁內田吟風《北亞史研究 鮮卑柔然突厥篇》目録下第十二篇論文擬題爲"關于蠕蠕侵入寄多羅月氏領巴爾庫（Priskos）地區"，按其原文標題是《蠕蠕の寄多羅月氏領バルク地方について侵入》，這裏作爲地名的"バルク"相當于西方語言中的阿富汗北部的Balkh（巴里赫），南北朝時期的文獻稱之爲"薄羅"或"薄佉羅"[1]。故該則標題應重譯爲《柔然對寄多羅月氏所控制的

---

① 馮承鈞原編，陸峻嶺增訂，《西域地名》，北京：中華書局，1980，9頁。

Balkh/巴里赫地區的入侵》。

第207頁《羽田博士史學論文集》上卷目録中的第七篇論文擬題作“論九姓回鶻與Toquz Oruz的關係”。按標題中的Oruz是突厥語Oγuz(“氏族”)的誤排。Toquz Oγuz一詞本身就是“九姓”之義。上卷目録中的第十五篇論文擬題作“大伯爵所藏新疆史料解説”,顯然是“大谷伯爵所藏新疆史料解説”之誤。下卷目録下的第五篇論文標題是“回鶻文天地八經神咒經”,這又是“回鶻文《天地八陽神咒經》”之誤。第十五篇論文標題中的Albert von Le Coq應給出譯名“勒科克”。第208頁下卷目録“雜纂”中的第十三篇文章的標題只是原文照録爲“Obituary note Kosaku Hamada”,實際上應譯作“濱田耕作之訃告”。第十五篇文章的標題是“拉道洛夫博士”,按規範化的譯名應是“拉德洛夫”(V. V. Radloff)。第十六篇文章的標題是“雷比博士的回憶”,按其原文標題是《レヴ博士の憶出》,這裏的“レヴ博士”是法國20世紀初期精通梵藏多種語言的佛教文獻學權威烈維(S. Lévi),故規範化的翻譯應是“回憶烈維博士”。第十八篇文章標題作“最近莫斯科的通信”,其原文則是《最近露都通信》(1914),而該文發表時候的俄國首都還仍然是聖彼得堡而非莫斯科。

第211頁《東西文化交流史》目録下“絲綢之路論”中第九篇論文擬題爲“韃靼民族及其發展”,而原文標題則是《エフタル民族とその發展》,按題目中的“エフタル”是悒怛(Ephtal)而非韃靼。故標題需改譯爲《悒怛民族及其發展》。“絲綢之路論”中第十二篇論文擬題爲“關於游牧社會的發展——松田説和拉迪摩爾(Lattimore)説”。按Owen Lattimore一般被翻譯成“拉鐵摩爾”或其漢名“賴德懋”。第211頁同書目録的第一篇論文擬題作“察合台汗國的末裔與清朝”,其原文標題爲《チャガタイ・ハン家の末裔と清朝》,應譯作《察合台汗家族的末裔與清朝》。

第227頁《江上波夫教授古稀紀念論集 歷史篇》目録下第十四篇論文標題作“活佛的法典”。按其原文作《ボグド·ゲゲン·ホトクトの法典》,標題中的“ボグド·ゲゲン·ホトクト”相當于“博克多光明活佛”(Bogdo-gegen-qutuqta)的假名音寫,此名稱實際上是辛亥革命後在外蒙古煽動“獨立”運動的哲布尊丹巴八世活佛自立爲外蒙最高地方政府首腦時用的尊號,由于這一尊號事先並未得到清朝和民國政府的封授並帶有强烈的脱離中國以謀求“獨

立”的分裂色彩，故在國内的正式公開出版物中習慣上仍名之爲哲布尊丹巴活佛，以拒絶承認其法統地位。全文標題由此可酌情譯成《哲布尊丹巴八世活佛在外蒙古“自治”時期頒布實行的法典》。同頁同書第十八篇論文標題作“傣族史上的國民”，這裏的“傣族”是日文原文中的假名“タイ”的不準確翻譯，因後者對應的是泰國境内的泰族而非中國雲南西南部的傣族。

第239頁《隋唐帝國與東亞世界》目録下“隋唐帝國的統治體制與對外政策”中第二篇論文擬題爲“東突厥（西州）的唐直轄統治與均田制”。按標題中的“東突厥”原文是“東トルキスタン”（“東突厥斯坦”），中國學界現在一般均意譯成“西域”。故全文可譯成《唐朝在西域西州的直接統治與均田制》。

第247頁《講座敦煌》第二卷《敦煌的歷史》第四章標題“土藩支配的時代”，這裏的“土藩”顯然是吐蕃之誤。同系列第七卷《敦煌與中國佛教》第九章《大雲經疏》的作者Antonino Forte未注其中文名稱，應補注爲“富安敦”。

第259頁阿南惟敬《清初軍事史論考》目録下第十一篇論文擬題作“滿洲八旗國初尼祿的研究”；第十三篇論文擬題作“清初尼祿額真考（上）”；第十四篇論文擬題作“清初尼祿額真考（下）”；第二六篇擬題作“有關天聰九年專管尼祿分定的新史實（上）”；第二七篇擬題作“有關天聰九年專管尼祿分定的新史實（下）”。上述論文標題中的“尼祿”均是對日文原文中的“ニル”的漢字音譯，而日語假名“ニル”又是對滿語中的專用名詞niru的音寫，其對應的規範性漢譯是“牛录”，因此所有這些“尼祿”都要改换成“牛录”。同書同頁第二四篇論文擬題作“清初婆耶羅新考”，按其原文標題作《清初バャラ新考》，這裏的“バャラ”是對滿語中表示精兵之義的專用術語bayara的音寫，其對應的規範化漢譯是“擺牙喇”，故該文應中譯爲《清初擺牙喇新考》。

第276頁羽田明《中亞史研究》目録下第二部第五章擬題爲“喀什準噶爾王國與回鶻人——内陸亞洲的游牧民與緑洲的農耕民”。按此文的日語原文正標題爲《ジエンガル王國とブハ-ラ人》，譯成中文就是《準噶爾王國與“布哈拉人”》，而這裏的“布哈拉人”實際上是長期以來歐洲人對中亞和西域的緑洲定居人口的通稱，一般而言，帕米爾高原以東的南疆塔里木盆地被稱作“小布哈拉”，而其以西的“西突厥斯坦”則被稱爲“大布哈拉”，故作爲廣義緑洲居民的“布哈拉人”和狹義的來自布哈拉城及其附近的人完全是兩個不同的概念，

故這裏最好譯成《準噶爾王國與廣義概念的"布哈拉人"——內陸亞洲的游牧民與緑洲的農耕民》,而《編年》的前述處理因與原義隔閡極大而顯得尤爲不當[①]。同頁同書第四部第一章擬題爲"喀什噶里與《突厥、阿拉伯語彙》(突厥語辭典)",按此標題應直接譯作《喀什噶里與〈突厥語大詞典〉》方符合現在國內的通行譯名。同頁同書第四部第四章的正標題作《關於Jada的咒術》,這裏的Jada在漢文文獻中常音譯爲"札答",如果意譯的話,則可翻譯作"求雨石"。同頁同書第四部第六章標題中的關鍵人名Sultan Satuq Bughra Khan没有譯出,應譯爲"蘇丹薩圖克布格拉汗"。

第282頁山口瑞鳳《吐蕃王國成立史研究》目録第一篇擬題爲"'吐蕃'史前時代的考證研究",其下面的第二章擬題爲"對於史前研究的回顧"。按其相應的原文標題分別是《「吐蕃」前史時代の考證的研究》《前史時代に對する從來の研究》。這裏的"前史時代"絶對不能被譯作"史前時代",因其實際的含義是指吐蕃興起以前的藏族先民歷史,從內容上看整個第一篇既包括了與吐蕃關係極其密切的雅隆王族的祖先活動,又涵蓋了附國、羊同、女國等青藏高原上非吐蕃系政權的歷史。而這些部族或政權的活動時限早已不是相對年代學意義上的"史前時代",因考古學意義上的青藏高原史前期是指其經歷的舊、新石器時期,絶對年代是在公元前一千紀之前。因此,標題中的"前史時代"只能翻譯成"吐蕃興起以前的歷史時期"。第283頁同書目録第二篇第六章擬題爲"成吉思汗晚年與二宰相氏族",第七章擬題爲"成吉思汗的治國",第三篇第一章擬題爲"成吉思汗的生存年代"。顯然讀者對於一本討論吐蕃王國興起的歷史專著中居然屢屢出現"成吉思汗"的標題這一反常現象定會大惑不解,其實這裏的"成吉思汗"所對應的日文原名則是"ソンツェン·ガムポ",相當于藏語中的Srong btsang sgam-po,也就是漢語中常説的松贊干布。《編年》給出的"成吉思汗"的翻譯謬以千里。

第284頁嶋崎昌的著作正標題被擬作《隋唐時代的東突厥研究》。然而根據其書目録的介紹,該書的主題是關於以吐魯番盆地爲中心的高昌國的專題

① 西域地區緑洲城市國家自古以來長期延續的立國傳統,使得當地和外來人群往往流行以某一城市的名稱來作爲這一地區廣大定居民衆的泛稱用語,故在歷史上的不同時期先後出現過用于闐人、撒馬爾罕人、布哈拉人、安集延人等來指代西域衆多定居人群的用法。

研究,而這與隋唐時期遠在其東北方向的東突厥汗國毫不相關,爲何會出現這種書名與内容全然不合的矛盾現象呢? 原來該書的日文書名的正標題是《隋唐時代の東トルキスタン研究》,仍應翻譯成《隋唐時代的西域(“東突厥斯坦”)研究》,《編年》又一次將作爲政治實體的東突厥汗國和作爲地名用語的“東突厥斯坦”混淆了。而在該書目録“附篇”下的第九章的擬題“東突厥的坎爾井灌溉研究”中的“東突厥”同樣是理應翻譯成西域(“東突厥斯坦”)的日文“東トルキスタン”的誤譯。

第292頁横田禎昭《中國古代的東西文化交流》目録中第六章擬題爲“河西匈奴文化的影響——沙井文化考”,按其原文標題是《河西における匈奴文化の影響——沙井文化考》,應翻譯成《匈奴文化對河西地區的影響——沙井文化考》。同書目録第七章擬題作“從突厥石交易看中國新石器時代晚期的狀態”,按標題中的“突厥石”的日文原文是“トルコ石”,其對應的西歐語言中的詞匯是turquoise,中文含義是緑松石,故整個標題應改譯作《從緑松石交易看中國新石器時代晚期的狀態》。

第315—316頁《雍正時代的研究》目録下的《圍繞種家苗的平定》中的“種家苗”所對應的原文則是“狆家苗”。《茶馬貿易的始末——雍正時代的茶法實際狀態》原文標題則是《茶馬貿易の終末——雍正時代の茶法の實態をめぐつて》。按文意相當于“終結”的“終末”一詞當然不能譯成“始末”,因該文討論的多爲雍正時代的茶馬貿易末期情況,絶非整個茶馬貿易在歷史上的興廢。

第320頁《松田壽男著作集》第一卷第三章標題中的“烏戈山離”爲“烏弋山離”之誤。第二卷第八章擬題爲“阿爾泰山與悦般族”,按原文標題爲《アルタィ山とエフタル族》,正確的翻譯是《阿爾泰山與悒怛族》。《編年》錯將“悒怛”當成了“悦般”。同卷第十二章的擬題是“游牧生活與緑地農耕”,標題中的“緑地”對應的日文原文是“オアジス”,相當于西歐語中的oasis(緑洲),故整個標題應譯成《游牧生活與緑洲農耕》才準確。

第333頁《愛宕松男東洋史論集》第二卷目録第一部只列了三章的標題,實際上原書目録下還有兩章的題目未予列出,分别是《内藤湖南先生の史學》和《陳垣氏著「通鑒胡注表微」を讀む》,可分别譯作《内藤湖南先生之史學》與

《讀陳垣〈通鑒胡注表微〉》。

第352頁山田信夫《北亞游牧民族史研究》目録下第十一章擬題作"突厥的建立",日語原文則是《トルキスタの成立》,譯文仍應該是《論"突厥斯坦"的形成》。

第355頁山根幸夫《明清史籍研究》目録下第十四篇文章標題中的"陳高華、陳志超等著《中國古代史史料學》"中的"陳志超"乃"陳智超"之誤。

第357頁《中國古代史研究》六目録下第十五篇論文擬題作"天與天子——周王朝與四方",按原文標題作《王と天子—周王朝と四方(一)》,故應將文中的正標題改作《王與天子》。第十七篇文章標題作"一位詩人的盛衰",按原文標題作《ある詩人の衰世》,結合其具體內容,可酌情譯作《詩人龔自珍暮年所作的抒發"衰世"感嘆之詩》。

第375頁本田實信《蒙古時代史研究》目録下第一章第六節擬題爲"賈拉爾王朝的蒙古酋長制",按其原文標題是《ジャラィル朝のモンゴル·アミルに就いて》,較確切的翻譯是《關于札剌亦兒王朝的蒙古異密》。同頁同書第七節擬題爲"阿姆河行省考",而原文標題則是《阿姆河等處行尚書省考》。同頁同書第八節擬題作"赫拉特的塞爾柱王朝",其原文標題作《ヘラトのクルト政權の成立》,當譯作《赫拉特的曲儿忒政權的建立》。同頁同書第十七節標題"伊利汗的東營地和夏營地"中的"東營地"顯係"冬營地"之筆誤。

第378頁《伊藤清司先生退官紀念論文集 中國的歷史與民俗》目録下的第三篇論文擬題是"神的傳説及空間",按其原文表述則是《流行神のうおさその位相》,這裏的"流行神"是日語中的特定用語,在中文中没有與之嚴格對應的術語,只能大致根據該文對其的定義,將它酌情翻譯成"民間迷信中所流行崇拜的神怪",而整個標題則根據其具體內容可暫譯爲《中國當代民間迷信中所流行崇拜的神怪的傳説及分布空間》。同頁同書目録下的第七篇論文擬題爲"傣北部山地民族的'稀客'信仰",按這裏的"傣北部"的原文是"タイ北部",表達的仍然是"泰國北部"之義。

第381頁羽田亨《西域文化史》第八章標題作"韃靼、突厥的活動",文中的"韃靼"對應的原文又是"エフタル"(悒怛),故標題應改作《悒怛、突厥的活動》。

第382頁護雅夫《古代突厥民族史研究》Ⅱ的目録介紹没有合理到相應的節下。此書實際上是護雅夫多篇論文的合集，其中的每篇論文恰對應原書中的一節，至于《編年》目録中所介紹到的章名只是一個統合性質的標題，而與實際論文的名稱無關。以下將分節標題譯介如下：

第一章 第一節 bögü(bügü)-qaγan與匍俱
第二節 暾欲谷碑文所見的bögü-.bügü-qaan
第三節 阿史德元珍與暾欲谷
第四節 突厥第二汗國的"民族主義"
第五節 論所謂盧尼文碑銘中的bökli——民族學與歷史學之間
第六節 蘇吉碑銘中的一解釋——特别是關于其中最開始的三行內容
第七節 蒙古高原出土的五銖錢上的突厥文銘文考
第八節 論所謂的突騎施銅錢上的銘文
第九節 關於突厥汗國內部粟特人作用的一資料——論布古特碑文
第十節 關於粟特人向東方發展的一個考古學資料
第二章 第一節 突厥的信仰——特别是關於薩滿教
第二節 游牧國家的"王權神授"觀——突厥民族的場合
第三節 作爲古代一個突厥系部族的高車人的祖先傳説——與阿依努人信仰中的相關觀念的關聯
第四節 關於古代突厥人流行的"狼頭神"
第五節 "蒼狼"神話
第六節 突厥人中的君主觀
第七節 突厥君主的即位禮儀
第八節 突厥君主的即位禮儀補論
第三章 第一節 葉尼塞碑記銘文中所見的"八足馬"
第二節 金湖(altin köl)第一碑銘考釋
第三節 金湖(altin köl)第二碑銘考釋

《編年》對三章之後的附録部分即護雅夫的九篇書評均作了漢譯,其中對第五篇評論的譯文是“S. G. Kljaštornyj; I. U. Sambu 共著〈葉尼塞河(Ulugh Khem)地區新發現的魯尼文銘文〉”。按該文原文標題是《S. G. Kljaštornyj; I. U. Sambu共著ウルグ-ヘム地域における新發見ル-ン文字銘文》。“ウルグ-ヘム”~Ulugh Khem是突厥語“大謙河”的意思[①]。故全文可譯成《克里雅什脱爾内等合著〈葉尼塞河上游大謙河流域發現的魯尼文碑銘〉》。

第388頁《榎一雄著作集》第五卷目録下所列的篇目介紹頗有遺漏。第六篇“漢魏時代的敦煌”後面還有《外國人記録所見的敦煌——論托勒密的記述》。第七篇“東西交通史上的泉州”後面尚有《明末的澳門》一長文。而且全卷最後還有若干書評因涉及中國史主題也應介紹。這種篇幅漏譯的情況在《榎一雄著作集》其他幾卷中也不時出現,希望《編年》將來再版時仔細參照原書目録予以增補。同著作集第七卷第十篇論文的標題被擬作《賈耽的地理書與道里記之稱》,根據其内容應譯作《賈耽所著地理書與道里記的書名》才顯得文意更加明確。

第389頁《榎一雄著作集》第九卷“東洋文庫”第十六篇文章標題被擬作“翟理斯編‘大英博物館所藏敦煌出土中國寫本題目’”,按此文原標題爲《ライオネル=ヂヤイルズ氏編『大英博物館所藏敦煌出土支那寫本目録』》,其中的“ライオネル=ヂヤイルズ”對應的是Lionel Giles,漢名宜作“翟林奈”,也作“小翟理士”,以與同爲漢學家的其父老翟理士(H. A. Giles)相區别。同頁《榎一雄著作集》第十一卷第一篇文章標題中的“James George Frazer”應翻譯作“弗雷澤爵士”,第八篇論文中的“Ernst Julius Walter Simon”應譯出其中文名字“西門華德”。第十篇論文的擬題是“日本的威妥瑪”,而根據其内容,該文主要是向日本讀者介紹威妥瑪的私人藏書及相關資料在東洋文庫的收藏情況,並附有相關目録,所以應意譯作《日本東洋文庫的威妥瑪藏書等》。同頁《榎一雄著作集》第十二卷第一篇文章標題爲“德福氏的搜書”,這裏的“德福”實爲“德富”之誤。

第391頁大庭脩《漢簡研究》第二篇第五章的標題被擬爲“‘越’的再探

---

① 韓百詩著,耿昇譯,《謙河考》,《蒙古學信息》1999年第1期。

討”,按原文標題作《「檢」の再檢討》,故譯文標題中的‘越’顯然是‘檢’的誤植。

第397頁《宮崎市定全集》第十一卷目録下第五篇論文標題作“元朝統治下的官職與蒙漢關係——探討科舉復興的意義”。原文的正標題即《元朝治下の蒙古的官職をめぐる蒙漢關係》,應譯作《圍繞元朝統治下的蒙古官職的蒙漢關係》,《編年》脱漏“蒙古的”未譯。

第400頁神田信夫《滿學五十年》第十二篇擬題作“出席第十五回青年中國學者會議”,標題中所指的學術活動是指在歐洲舉行的第十五屆國際青年漢學家大會,因此宜譯作“青年漢學家大會”而不是容易產生歧義的“青年中國學者會議”。第401頁同書第十九篇文章標題作“阿南惟敬著〈清代軍事史論考〉”,按有關的書名應是《清初軍事史論考》。

第409頁《和田博德教授古稀紀念 明清時代的法與社會》第三篇“商品流通與賦役制”下第二篇論文標題是“圍繞清代風陽關的物資流通”,按標題中的“風陽關”是“鳳陽關”之誤。

第421頁大谷敏夫《清代政治思想與鴉片戰争》目録下的第二章第六節擬題爲“經世思想與佛教思想”,按原文此處爲《經世思想家と佛教思想》,因此章内容是以龔自珍、康有爲、譚嗣同等具體歷史人物爲經緯,來揭示其思想中受佛教義理觀念影響的一面,故原標題下的“家”字斷不可省。同書第四章第三節的擬題爲“王世鐸的經世之學與歷史地理學”,按此處的“王世鐸”是原書標題中的“汪世鐸”之誤。

第426頁菊池俊彦《北東亞古代文化研究》中各章標題裏的“薩哈林”應直接翻譯成“庫頁島”。

第431頁長澤和俊《樓蘭王國史研究》目録下的第十章標題爲“佉盧文碑銘(Kharosthi inscription)文書研究序説”,第十五章標題爲“佉盧文碑銘(Kharosthi inscription)文書買賣契約書的書寫格式”。按其原文標題只是《カロシユテイ-文書研究序説》《カロシユテイ-文書買賣契約書の書式》,即日文標題中根本没有“碑銘”字樣,這也與上述論文内容中有關作者處理的均是文書類佉盧文材料相一致,故《編年》中的“碑銘”一語當删。

第441頁護雅夫《古代突厥民族史研究》Ⅲ第一章第四篇論文標題是“關

於《馬弩關與匈奴的石器文化》",按文中所涉及論文的原文標題作《馬弩關と匈奴の鐵器文化》,故"石器文化"當改作"鐵器文化"。同頁同書第一章第六篇論文標題作"南西伯利亞葉尼塞河流域的原住民——關於前蘇聯的傳統觀點",原文標題則是《南シベリアイニセイ河流域の原住民——ソヴェ-ト連邦における通説について》,故知副標題中只是"蘇聯(ソヴェ-ト連邦)",並没有"前蘇聯",因該文發表於蘇聯解體30多年之前的1956年。

第447頁《東西交涉史論》目録上卷第三篇論文擬題作"'愛麗托利亞海案内記'所見公元一世紀的南海貿易"。按標題中"愛麗托利亞海案内記"的日文原名是"エリュトラ海案内記",其規範的漢語譯名是《厄立特里亞航海記》。上卷第七篇論文擬題作"印度中國建國的傳説",按原文標題是《印度支那の建國説話》,這裏《編年》又是把作爲地理專名的"印支"誤解爲"印度中國"。

第450頁《中央歐亞大陸的統合》目録下第二篇論文擬題爲"《絲綢之路》的維族商人——素特商人與特權商人之間"。按原文標題是《〈シルクロ-ド〉のウイグル商人——ソグド商人とオルトク商人のあいだ》。準確的翻譯是《"絲綢之路"的回鶻商人——適處於粟特商人與斡脱商人之間》。原日文標題中的"オルトク"是元朝十分活躍的斡脱商人(Ortaq)。

第451頁《大蒙古的時代》目録下第二部第九章擬題爲"成吉思汗與斡赤斤"。原文標題則是《チンギス-ハンとオグス-ハン》,正確的翻譯應是《成吉思汗與烏古斯汗》。不知何故《編年》將表示烏古斯汗的"オグス-ハン"錯譯成"斡赤斤"。

第472頁《東亞史的國家與地域》第二篇第三篇標題是"歐文·拉鐵摩爾的邊境論與漢唐時期的中國北邊"。按現在國内學界一般均將拉鐵摩爾有關frontier(邊陲、邊境)的理論習慣稱作"邊疆學説",因其命題中所涉及的frontier是一個廣幅的帶狀區域而非綫狀狹窄地帶。故是文標題可直接譯成《拉鐵摩爾的邊疆學説與漢唐時期的中國北方》。

第478頁《江上波夫文化史論集》第二卷第六篇論文標題"漢代的狩獵、動物圖樣"中的頓號不見于原文,當删。第三卷第九篇論文擬題作"關於匈奴婦女的顏色'焉支'",按其原文標題作《匈奴婦女の顏色「焉支」に就きて》。而

這裏的日文“顔色”實際上是化妝顔料之意,故該題應重譯成《論匈奴婦女使用的化妝顔料“焉支”》方才合適。第479頁《江上波夫文化史論》第七卷第十一篇論文擬題作“中央南美先哥倫比亞文化”,顯然文中的“哥倫比亞”是“哥倫布”之誤譯,整個標題可譯爲《在哥倫布到來之前的中美-南美的文化》。

第490頁佐藤長《中國古代史論考》目録下的第四、五篇論文的擬題是“周王朝的族譜”“秦王朝的族譜”。按其原文標題則是《周王朝の系統につぃて》和《秦王朝の系統について》,根據兩文的具體内容,其分别論證的是周集團屬氐羌民族系統和秦集團屬西戎民族系統的問題,而並非討論的周秦兩家的世系族譜,故應譯成《周朝的民族系統》和《秦朝的民族系統》。

第493頁金成奎《宋代的西北問題與異民族政策》目録下的第三章標題是“綏州事件與王安石對西夏國境的决策”,按其原文標題作《綏州事件と王安石の對西夏國境策定策》,而在全書最後的中文摘要中,作者將該章標題自擬的中文名稱是《綏州事件與王安石對西夏國境劃定政策》,故這比《編年》的翻譯更準確。

第494頁《東亞史的展開與日本》目録下第一編第二篇論文標題爲《Griffin的角色與圖像的發展——截止到公元前五世紀》。按這裏的Griffin應譯出其特定含義:獅身鷲首有翼怪獸。

第497頁《流沙出土的文字資料——以樓蘭、尼雅出土文書爲中心》目録下第四章標題爲“關於斯文·赫定文庫中的僞造Saka文書”。按這裏的“Saka文書”應譯作“塞語文書”。

第504頁松本隆晴《明代北邊防衛體制》第一章擬題爲“余子俊的‘萬里長城’及其失職”,按原文標題爲《余子俊の「萬里の長城」とその失脚》,結合該文具體内容可改譯作《余子俊的“萬里邊墻”修築計劃及其人的被罷免》,從而更有利于讀者的理解。同書附論部分第二篇論文的擬題是“明代屯田子粒統計的再思考”,按此處的“子粒”一詞即直接搬自日文,其意頗爲晦澀,根據此文的具體内容,應將該詞换譯成“糧食産量”。

第505頁甲元真之《中國新石器時代的生業與文化》目録下第十二章擬題爲“鄂倫春族的生業年曆”,按其原文標題是《鄂倫春族の生業曆》。《編年》的翻譯頗爲晦澀,不易使人明白其意。根據文中内容,該文是以民族志的方法,

敍述鄂倫春族按照季節月份的不同分别安排採集、狩獵、捕撈等不同類型的經濟生產活動的行爲,因此該文標題可酌情意譯爲《鄂倫春族按時節安排經濟生産的行爲》。另外全書的中譯名採用甲元氏在書中最後自擬的《中國新石器時代的生産與文化》更爲合適。

第512頁大谷敏夫《清代的政治與文化》第四部關于歐美清史著作的書評中,第一部著作爲:P.A.Kuhn, *Rebellion and its Enemies*,該書的原標題其實是 *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China*。國内已出版的中譯本爲[美]孔飛力著,謝亮生等譯,《中華帝國晚期的叛亂及其敵人》,中國社會科學出版社,2002年。第二部著作爲:Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, 應翻譯爲[英]伊懋可著《中國過去的變遷模式》。

第524頁白石典之《蒙古帝國史的考古學研究》目録下第三章"蒙古帝國時期遺迹的探討"列出了七節内容的標題以對應七處遺迹的情况,但檢查原書可知其第三章下有十一節分别對應十一處遺迹,其中有四處不見于《編年》,即第二節《博樂楚惕(Bööröljüüt)遺迹》、第五節《朵定陀羅蓋(Dortyn-Tolgoi)遺迹》、第六節《蔑爾斤陀羅蓋(Melkhin-Tolgoi)遺迹》和第九節《和興特勒(Khögshiin-Teel)》遺迹。

第533頁海野一隆《東西地圖文化交涉史研究》"西漸篇" I 第五篇論文標題爲"東洋文庫所藏 Martino Martini《新支那圖帳》"。標題中的 Martino Martini 應加注其漢名"衛匡國",《新支那圖帳》應翻譯作《中國新地圖集》[①]。

第539頁杉山正明《蒙古帝國與大元兀魯思》目録下第三部第六章論文擬題爲"豳王及其族譜"。按其原文標題爲《豳王チユベイの系譜—元明史料とその「ムィツズルアンサブ」の比較を通じて》。整個標題應譯成《豳王出伯的世系——通過元明漢文史料與〈顯貴世系〉(Mu'izzal-Ansāb)的比較》。

第545頁海野一隆《東洋地理學史研究 大陸篇》第一部第二章擬題爲"世界區分説的四個主要觀點"。按其原文標題爲《世界區分説としての四主説——シナおよび日本での受容》。根據標題和論文内容來看,可知該文是從

① 徐文堪,《衛匡國及其〈中國新地圖集〉》,收入氏著《編餘問學録》,杭州:浙江大學出版社,2014,329—334頁。

地理學的觀點分析“四天子説”的起源與傳播,因此不妨將其譯爲《劃分世界的“四天子説”——中國與日本對其的接受》。

第555頁神田信夫《清朝史論考》第一部第十一篇論文擬題爲“孔有德從後金歸朝”。按該文原文標題是《孔有德の後金への來歸——「天聰七年檔」の檢討を通して》,應譯作《孔有德的歸附後金——通過對〈天聰七年檔〉的檢討》。如果按照《編年》的以上處理,那標題就成了孔有德從後金歸附明朝,恰與論文所表達的實際內容完全相反。另外同書第一部的第十二篇論文《平西王吴三桂研究》後面還漏譯了一篇論文的目録《清初三藩斂財致富的一個方面》(原文標題作《清初三藩の富强一の側面》)。同書第二部第五篇標題中的“八旗通志”一名應加書名號而非引號。

第560頁《宋明宗族的研究》目録下第四篇論文標題是“宋代的兩個名族——真定韓氏與相韓韓氏”,按文中的“相韓韓氏”當是“相州韓氏”之筆誤。

第573頁宮紀子《蒙古時代的出版文化》目録下第一部第三章“蒙古朝廷與《三國志》”後面還有一節附録在《編年》中缺譯,該節標題是“モンゴル時代の説唱詞話——花關索與楊文廣”,可補譯爲《蒙古時代的説唱詞話——花關索與楊文廣》。

第574頁松浦茂《清朝阿穆爾政策與少數民族》目録下第五章擬題作“十八世紀阿穆爾河下游地方與八旗聯姻的皮貨商”。按原文標題作《十八世紀アム-ル川下流地方のホジホン》,題目中的“ホジホン”是滿語hojihon(“女婿”)的假名形式,在本文中特指黑龍江下游邊民中的一特定群體,他們前往北京向皇帝進獻珍貴毛皮從而獲得迎娶京城旗人女子的機會,因此享有朝廷“女婿”的特定身份,以加强其在地方上的尊貴地位。因此該文的標題不妨取作《十八世紀時期黑龍江下游迎娶京城旗女的特定邊民階層》。同頁同書第十一章擬題作“物林(財貨)的運送問題與邊民制度的改革”,按原文標題作《ウリンの輸送問題と邊民制度の改革》,按標題中的“ウリン”是指滿語中表示財物、財貨的ulin一詞,其對應的規範漢譯是“烏林”,清朝當時建立了針對邊民繳納毛皮以回饋財物的烏林制度,而這些被稱爲烏林的財物又必須從京城遠道運送到東北邊地。以上運送環節即成了作者本章考察邊民制度的一個切入點。故該標題應譯作《烏林的運送問題與邊民制度的改革》。第575頁

同書附録二題目作“間宮林藏在代林(地名)遇到的中國人”。按此處的“代林”(デレン)實際上是黑龍江下游入海口的Deren之地,其固定的譯稱是“特林”。另外目録介紹中的“阿穆爾河”均宜回譯成“黑龍江”,全書的名稱宜譯作《清朝對黑龍江流域的政策與當地的少數民族》。

第578頁甲元真之《東北亞的青銅器文化與社會》目録下的第九章擬題爲“公元前一千年東北亞的酋長墓”。按原文標題中關於時間的限定語是“公元前一千年紀”,實際上表現的是從公元元年上溯到公元前1000年之間整個一千年這麽長的時間段,而《編年》的翻譯却將其錯誤地理解成了一個只相當於前1000年的時間點。同書第十章的標題是“Major Boyar岩壁畫與銅鍑”,按原文標題作《大ボヤ-ル岩壁畫と銅鍑》,根據其具體内容,可直接譯作《大波雅爾遺迹岩畫中的銅鍑形制》。不知爲何,作者將“大波雅爾”這一地名譯作讀者不易看懂的西文詞彙Major Boyar。

第597頁作者將《古代東亞的社會與文化——福井重雅先生古稀退職紀念論集》的發行年份置於2008年,實際上該書的出版時間是2007年。

以上即是筆者在使用《編年》過程中所發現的主要問題,限于個人的知識,全書的可議之處也許尚不止此。不過作爲本文的結論,該書無疑是一部學術價值應予充分肯定的高信息量工具書,此書的閲讀者和受益者都有充分理由感謝作者胡寶華教授所付出的辛勤勞績。當然就另一方面而言,《編年》在質量上也還存在一定的可提升空間。爲此還需要讀者諸君的共同努力,使之臻於完善。

基地紀事

“國際漢學研究回顧與前瞻：我的漢學之路”會議綜述

潘建國

北京大學是新中國接受海外留學生和學者研修最爲重要的機構，數十年來，已有大量的來自世界各國的人士在北大學習和工作，其中湧現出了一批優秀的漢學家，他們喜愛中國文化，研究中國的歷史、文學，取得了令人矚目的學術成就。這批漢學家，既是北大的驕傲，也是北大長期致力於國際教育和學術文化交流的可喜成果。有鑑於此，北京大學國際漢學家研修基地（IACS），在國家漢辦和北京大學的支持之下，於2014年9月2—3日，特别舉辦“國際漢學研究回顧與前瞻：我的漢學之路”學術會議，邀請部分曾經在北大留學或研修的漢學家，重訪中國，重回母校。會議得到了國際漢學界的積極回應，共有來自美國、德國、法國、英國、西班牙、斯洛伐克、日本、新西蘭、蒙古、韓國、泰國等11個國家的30位知名漢學家出席會議。

9月2日上午9點，會議開幕式在北大英傑交流中心月光廳隆重舉行，開幕式由北京大學副校長李岩松教授主持。北京大學黨委書記、校務委員會主任朱善璐教授首先作了熱情洋溢的致辭，代表北大全體師生歡迎漢學家校友“回家”。他扼要介紹了北京大學在留學生教育和國際學術交流方面的成績，迄今爲止，北大已經先後培養了六萬多名留學生校友，其中有的已成爲國家首腦，有的是政府高官，還有更多在學術研究上取得重大成就的漢學家。他

作者單位：北京大學中文系



感謝國家漢辦對於北大國際漢學家研修基地的大力支持，表示北大將會繼續支持基地的各項建設，力爭將其辦成全球最好的國際漢學家研修基地。朱書記指出，國際漢學研究具有悠久歷史，近些年來，隨着中國綜合國力的不斷增强，漢學研究在世界範圍内越來越受到重視，中華民族的優秀文化得到越來越廣泛的傳播，他希望漢學家們能爲中國文化的海外傳播，做出新的更大的貢獻，希望漢學家們不僅要研究中國的歷史、文學，也要關注中國文化對於包括道德、價值、人性在内的人類精神世界建設的作用和意義。朱書記還向漢學家校友發出了鄭重邀請，邀請他們在2018年北京大學120周年校慶的時候再次訪問母校。

中央文史研究館館長、北京大學國際漢學家研修基地主任袁行霈教授在致辭中指出，漢學的發展史是由一代代漢學家個人的學術史積累而成的，每一位漢學家的學術歷程及其成就都有可能成爲漢學史的一部分。與會學者的研究領域涵蓋文、史、哲、考古、法律等多個學科，以文會友，以友輔仁，必將對國際漢學研究有所推進。袁先生報告了基地成立五年來取得的成績和工作，包括先後邀請了英國魯惟一、麥大維，法國汪德邁、陳慶浩，美國康達維、孫康宜、浦安迪、田浩，日本高田時雄、稻畑耕一郎、杉山正明等著名漢學家來基地擔任講座教授，邀請了66位青年漢學家來北大研修，舉辦了165場學術報告會，召開了7次高端學術研討會。創辦了《國際漢學研究通訊》和由美國杜克大學出版社出版的英文刊物《中國文學與文化》(*Chinese Literature and Culture*)。基地還啓動了“馬可·波羅”研究計畫、《中華文明史》外譯、域外漢

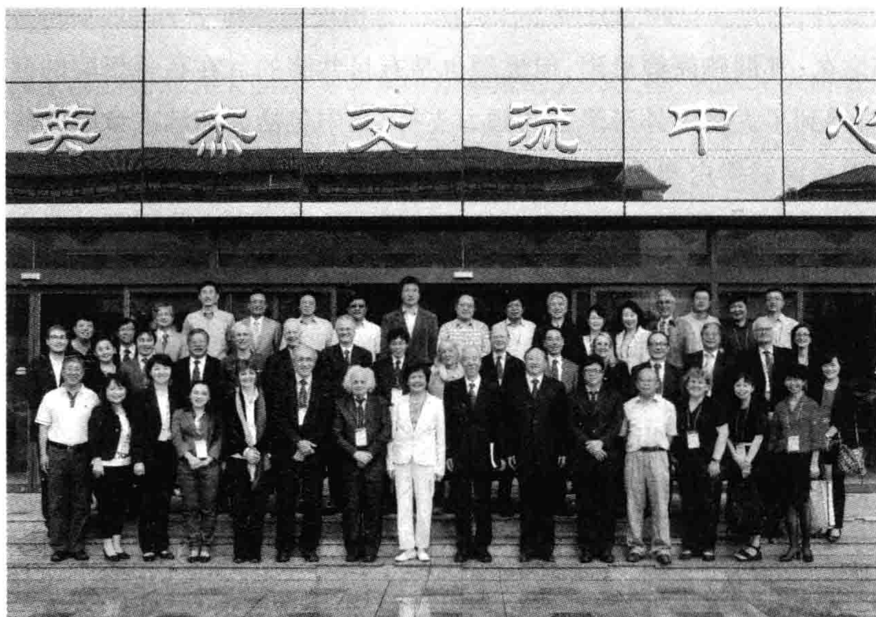
籍文獻叢編、中國文化概論叢書等研究項目,已初步建成了漢學圖書館。袁先生感謝國家漢辦和北大對於基地的支援,感謝北大將原化學北樓撥給基地和國學研究院作爲永久的辦公場所,他衷心地希望:不久之後,煥然一新的大雅堂能夠敞開大門,迎接世界各國的漢學家們前來訪問、講學和研修。

國家漢辦主任、孔子學院總部總幹事許琳女士,在致辭中代表國家漢辦、孔子學院總部,向從事漢語教學和漢學研究的北大校友表示敬意,向會議的召開表示熱烈祝賀。她指出,各位學者不遠千里、萬里來到北大,足以證明大家對於中國、對於北京大學的深厚感情,足以證明北京大學在世界漢學領域内的威望和感召力。隨着國際交往的逐漸深入,世界各國瞭解中國的需求正不斷提升,這是漢語國際推廣工作面臨的難得機遇。孔子學院發展至今已有十年之久,其間雖歷經風雨,但成績也是有目共睹的。在孔子學院的發展過程中,得到了大量海外漢學家的傾力支持,其中包括參加這次會議的法國教育部漢語總督學白樂桑(Joël Bellassen)、德國柏林自由大學孔子學院院長羅梅君等。許琳主任高度評價了袁行霈教授主持的北京大學國際漢學家研修基地的工作成績,她希望與會學者通過這次會議增進友誼,砥礪學術,爲國際漢學事業的發展貢獻力量。

北京大學國際合作部、宣傳部、社科部以及文、史、哲、考古文博、對外漢學教育等院系負責人出席了開幕式。

開幕式結束之後,與會漢學家進行了爲期兩天的交流研討。他們共同回憶了曾經在北大的讀書和研究生活,介紹了其所在國家的漢學研究現狀以及他們自己的漢學研究情況,並就"國際漢學"的内涵界定、國際漢學的區域差異、漢學研究的對象與方法、漢學研究中理論與考據的關係等重要學術命題,進行深入的研討和展望。在參加本次會議的漢學家中,有不少是在20世紀50年代至70年代留學北大的,數十年後重返中國,他們無不爲中國的變化、北大的變化感到驚喜和讚賞。法國的白樂桑教授、英國的吴芳思女士(Ms. Frances Wood)、德國的羅梅君(Ms. Mechthild Leutner)教授、斯洛伐克的高利克(Marián Galik)教授、瑞士的勝雅律(Harro von Senger)教授、美國的田浩(Hoyt Cleveland Tillman)教授、日本的稻畑耕一郎(Inahata Koichiro)教授,都是國際著名的資深漢學家。尤爲值得一提的是,高利克教授早在1958年就來到中國留學,2008年,北大師友專門爲他舉辦了"留學北大五十周年座談會",

以紀念他對於中國文學的持續精深的研究，如今他的孫女魏白璧女士(Ms. Barbora Vesterova)也是一名青年漢學家，祖孫兩代的中國情，令人感動，堪稱是國際漢學界的一段佳話。美國普林斯頓大學東亞系主任、講座教授柯馬丁(Martin Kern)教授和他的夫人小野桂子女士(Ms. Ono Keiko)，也是一對令人感佩和羡慕的漢學家伉儷。而德國的羅梅君教授，不久前剛參加了習近平總書記訪問德國時舉辦的漢學家座談會；日本的稻畑耕一郎教授正在翻譯北大袁行霈教授等主編的多卷本《中華文明史》……這些令人尊敬的漢學家，正以其出色的學術研究成就和對於中國文化的真心熱愛，譜寫着國際漢學研究史的新篇章。



本次學術會議的成功召開，不僅加深了諸位國際漢學家與母校北大的聯繫和友誼，也有利於漢學家們親身感知中國，瞭解改革開放以來中國取得的偉大成就，從而增進他們對於中國的友好感情。隨着中國綜合國力的日漸增强，如何提高和擴大中國文化的影響力，已成爲一件具有國家戰略意義的大事。而在中國文化走向世界、融入世界的征程中，我們可以樂觀地期待：國際漢學家必將發揮其十分獨特而又重要的作用。

與會的漢學家都熱切地期待着大雅堂早日修繕，前來大雅堂訪問研究。

北京大學國際漢學家研修基地主辦“國際漢學翻譯家大會”

程蘇東

2014年11月1日上午九點,由北京大學國際漢學家研修基地主辦的“國際漢學翻譯家大會”在北京大學英傑交流中心陽光廳舉行開幕式。北京大學國際漢學家研修基地主任袁行霈先生主持開幕式。國家新聞出版廣電總局副局長吴尚之,國家漢辦副主任馬箭飛,中國外文局副局長王剛毅,全國社科規劃辦副主任趙川東、原副主任楊慶存,中國出版集團副總裁李岩,北京大學副校長李岩松和來自德國、法國、意大利、芬蘭、羅馬尼亞、塞爾維亞、美國、新西蘭、澳大利亞、日本、韓國、印度、中國等13個國家的漢學翻譯家、研究者共90餘人出席了開幕式。

袁行霈教授在開幕詞中回顧了自16世紀以來各國的傳教士、漢學家翻譯、介紹中國文化典籍的歷程,指出經過幾代翻譯家的努力,許多中國的典籍和傳統文化的研究著作,已經翻譯成外文,有的產生了廣泛影響。但是跟浩如烟海的中國典籍相比,這還只是一小部分,有些重要典籍還没有外譯本。對已經翻譯過的典籍進行重譯,空間仍然很大。出土文獻的陸續問世,以及一些罕見善本的公開,大量古籍新校注本的出版,爲典籍的翻譯提供了許多新的參考,古代典籍的翻譯有必要跟上學術的發展,以呈現新的面貌。此外,中國當代的一些研究傳統文化的重要著作,也需要譯成外文,以幫助外國瞭

作者單位:北京大學中文系

解中國學術的現狀。袁先生認爲,中國典籍的外譯是十分艱巨的,不僅要精通中外雙方的語言,還要諳熟中外的文化。翻譯的過程就是研究的過程,翻譯出來的文本就是研究成果;而研究的過程中也包含着翻譯工作。袁先生在發言中還總結了北大國際漢學家研修基地成立以來的成績,展望了漢學的新局面,概括了漢學研究的多種可能性,表達了對於世界各國漢學學者的熱切期盼和歡迎。

北京大學副校長李岩松先生代表北京大學向遠道而來的漢學學者表示了熱烈歡迎,他提出,語言是文化的載體,翻譯是溝通語言和傳播文化的重要手段。中國傳統文化是世界文化的重要組成部分,隨着中國綜合國力的不斷增强,漢學研究在世界範圍内越來越受到重視。翻譯爲中外學者學術對話的深入進行提供了可能,例如袁行霈教授《中華文明史》的外譯,向西方全面系統地展示了中華文明的博大精深,對於促進中外學術交流具有重要推動作用,希望各國漢學翻譯家利用這次會議的平臺,交流心得,砥礪共進,共同推進漢學翻譯事業的發展。

中國新聞出版廣電總局副局長吴尚之先生代表國家新聞出版廣電總局向大會的召開表示了熱烈祝賀。他指出,漢學翻譯是中華文明走向世界的重要渠道。今天,中國人民正在致力於實現中華民族偉大復興的中國夢。實現中國夢,一方面需要我們熱情擁抱世界優秀的文明成果,同時也需要讓世界對當下中國正在發生的巨大變化産生客觀而理性的認識,讓世界通過對中華文化和歷史的瞭解,看到中國與世界合作共贏、和平發展的未來走向。在發言中,吴尚之副局長還强調了中國出版界對於中外文化交流的高度重視。

國家漢辦副主任馬箭飛先生代表國家漢辦對大會的召開表示了熱烈祝賀。他在發言中指出,翻譯工作非常艱苦,但它却是溝通不同文明、交流各民族文化、促進各民族心靈溝通的偉大事業。在某種情况下,翻譯比原創更加重要。通過翻譯,各國文化才能更好地交流。孔子學院作爲推動中國文化走出去的機構,對漢學翻譯歷來非常看重,也積極嘗試通過支持各類學術活動推動漢學翻譯事業的發展。他感謝各國漢學家長期以來對孔子學院各項工作的支持,贊賞各國漢學翻譯家在中華文明與世界文明交流互動等方面所作出的貢獻。

大會共收到論文和摘要42篇，主要圍繞兩大類作品的翻譯問題展開討論，第一類是中國傳統文化典籍，如《詩經》《孟子》《中庸》《新五代史》《老子》《莊子》《朱子語類》、杜詩、《紅樓夢》等，對其中歷史典故、方言詞、色彩詞等翻譯難點的解決方案進行了探討，特別關注《詩經》《老子》等具有多種闡釋系統的經典文獻在翻譯中面臨的問題。第二類是近代以來研究中國傳統文化的專著，如皮錫瑞《經學歷史》，余嘉錫先生目録學著作，袁行霈、嚴文明、張傳璽、樓宇烈幾位先生主編的《中華文明史》，袁行霈先生的《陶淵明研究》等等，重點討論了其中學術術語翻譯的規範化問題。此外，不少學者對俄羅斯、意大利、德國、塞爾維亞、韓國、印度等多個國家的漢學翻譯傳統進行了梳理，對一些重要的譯本進行了專題研究。學者們還結合漢語教學的實踐，討論了漢學翻譯青年人才的培養問題。大家關注的典籍與論著涵蓋經史子集四部、出入儒釋道三家，既有精彩細緻的個案研究，又有系統深刻的理論探討，多位學者系統反思了跨文化翻譯的"可能性"，民族文學與世界文學、比較文學之間的關係，"回譯"的價值等理論問題。視野廣闊，見解深刻，極大地推動了我們對國際漢學翻譯若干重要方面的認識。

會議還頒發了"國際漢學翻譯大雅獎"。該獎是爲了推動中國傳統典籍與當代國學研究著作的外譯，經國家漢辦和北京大學批准，由北大國際漢學家研修基地組織評審的。"大雅獎"面向中國傳統典籍與當代國學研究著作的翻譯家，授予中國籍與外國籍譯者各1人。基地制定了《國際漢學翻譯大雅獎



章程》,對大雅獎的評審辦法做了明確規定,並聘請漢學家11人,組成國際評獎委員會,其中外籍學者7人,中國學者4人。經過提名,投票,最後決定授予美國華盛頓大學康達維教授和北京大學新聞與傳播學院許淵冲教授"國際漢學翻譯大雅獎"。北京大學副校長李岩松代表北京大學向康達維教授頒發了獎狀,許淵冲先生因年事已高,由基地將獎狀送至許先生家中。

康達維教授發表了以《英譯〈文選〉的疑難與困惑》爲主題的學術講演。

國家外文局副局長王剛毅出席了頒獎典禮和閉幕式,並對大會的成功舉辦表示祝賀,他在致辭中介紹了中國外文局、中國翻譯研究院在推動中國典籍翻譯方面所做的工作,希望與各國漢學翻譯家展開更多的學術合作。

最後,國際漢學家研修基地主任程郁綴教授代表基地致閉幕辭。他簡要梳理了本次會議的學術論題,對各位學者的積極參與表示最衷心的感謝,向各位在會議中表現出的嚴謹的學術態度表示最真誠的敬意,向袁先生和所有會議組織者的認真工作表示贊賞。他借用韋莊《送日本國僧敬龍歸》中的兩句詩"此去與師誰共到,一船明月一帆風",向所有與會學者表達了良好的祝願。閉幕致辭飽含深情,會議在熱烈的掌聲中圓滿落幕。



作爲"國際漢學翻譯家大會"的一部分,北京大學圖書館與北京大學國際漢學家研修基地共同舉辦了"北京大學圖書館藏中國典籍暨傳統文化研究著作外譯本展覽"。展覽基本按中國傳統四部分類的方法,兼顧文學類著作的完整性,介紹並展示主要外文語種的漢文古籍譯著和一部分中國現當代學者傳統文化研究著作的外譯本。一些珍貴善本譯著也與公衆見面,包括《好逑傳》18世紀法、英、德文譯本,19世紀理雅各(James Legge)譯《中國經典》(*The Chinese Classics*)、畢歐(Edouard C. Biot)譯《周禮》等。與會各國漢學家對展覽的設計以及展出的珍貴文獻給予高度評價。

國際漢學系列講座紀要(2014.04—2014.12)

國際漢學學術報告會·第三十二次

題　目: 關於《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中鮑廷博校宋本識語的研考

演講人: 日本立命館大學文學院中國文學系　芳村弘道教授

主持人: 北京大學中國語言文學系　傅剛教授

時　間: 2014年5月14日(星期三)下午

地　點: 國際漢學家研修基地學術報告廳

芳村弘道先生,日本立命館大學文學院中國文學系教授。2007年獲立命館大學文學博士學位,2011年起擔任立命館大學白川静記念東洋文字文化研究所的副所長。主要學術著作有:《唐代的詩人與文獻研究》、《十抄詩·夾註名賢十抄詩》,學術論文《關於孤本朝鮮活字版〈選詩演義〉與撰者曾原一》以及《南宋選學書"選詩演義"考》等。新近由中華書局出版《唐代的詩人研究》一書,收入《日本唐代文學研究十家》叢書。

本次學術報告會的主要内容爲《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中鮑廷博校宋本識語的研究,芳村先生分四個部分進行介紹:一,《江湖集》及其版本情況;二,《乾隆四庫全書無板本》的情況;三,《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中鮑廷博的識語;四,鮑廷博《江湖集》鈔校的底本與參校本。

首先,關於《江湖集》的概況和版本。據芳村先生介紹,《江湖集》是研究南宋後期詩壇,考察近世市民社會文藝風貌不可或缺的文獻資料,而其編纂、傳鈔、刊刻的過程同樣值得研究。自南宋陳起、陳續芸父子的原刻本以來,經

過元、明兩代，所收詩集有所散佚，對其進行重鈔、影印的整理工作一直有人在進行，其中以清代鮑廷博的知不足齋鈔本最爲善本，因爲曾以宋刻校正。後來，清代顧修的讀畫齋本便以鮑廷博的鈔本爲底本進行刊刻，其中有三十一種詩集也保留了鮑廷博的識語。因此，從讀畫齋刻本也大致可見鮑廷博對《江湖集》所做的整理工作。然而，芳村先生並不滿足於此，他在舊内閣文庫藏《江湖集》中亦發現了鮑廷博的識語，而且較讀畫齋刻本更爲豐富、詳細。因此，芳村先生推測舊内閣文庫藏本是比較接近鮑氏鈔本原件的清鈔本。而該清鈔本在江户時代輸入日本，被稱爲《乾隆四庫全書無板本》叢書納入幕府的紅葉山文庫。該叢書收有《江湖集》六十卷。

由此，芳村先生介紹了《乾隆四庫全書無板本》的情況。"無板本"屬於日本江户時代漢學家的概念，即是"將其中（指《四庫全書》）世間未有版本流布的百二十五部書匯取鈔寫，稱爲未刊本叢書"（參福井保《内閣文庫和漢書善本解題（漢籍部）》）。《乾隆四庫全書無板本》叢書除了前面提到的内閣文庫所藏紅葉山文庫本之外，芳村先生還發現了另外兩種傳本，收録此套叢書的大約半部的内容，其中包括《江湖集》。一是南丹市立文化博物館的小出文庫所藏本，一是滋賀大學教育學部所藏《無名叢書》。相較而言，滋賀大學教育學部所藏《無名叢書》鈔手筆跡更顯得倉促，誤字訂正頗多。據芳村先生考訂，《乾隆四庫全書無板本》前後兩部的裝訂不同，可見該書分爲前後二期從清朝輸入日本，而小出文庫本和滋賀大學所藏本或許是寬政十一年的第一期輸入本的基礎上的寫本，而非從紅葉山文庫本重鈔。這可謂是芳村先生的重要發現。

在《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》十六卷六十五家七十六種詩集中，鮑廷博的識語見於其中的四十八種詩集。因此，芳村先生以紅葉山文庫本爲基礎，綜合鮑廷博的識語，陳起、陳續芸父子的原刊本刊語，讀畫齋本的識語、刊語，放在一起分析。其中，芳村先生特别將鮑廷博的識語按照編年順序列記出來，以明瞭鈔校的順序。自乾隆二十三年（1758）鮑廷博三十一歲開始，到乾坤五十六年六十四歲止，四十歲時有中斷，前後陸續有三十四年。《江湖集》各集的鈔校時間正處於鮑廷博生涯的中間期，這些識語象徵着他孜孜不倦從事古籍鈔録校勘的一生。報告過程中，芳村先生還向聽衆展示了内閣

文庫藏“無板本”的書帙、首冊書衣，還有南丹市立文化博物館的小出文庫所藏本的“無板本”等的照片，同時展示了鮑廷博《江湖集》中一些重要識語。

據芳村先生歸納，通過鮑廷博的校勘識語，可以發現鮑氏的校勘可以分爲三期：第一期主要用“查本”校勘。“查本”又稱“查初白本”“查氏本”，爲清初查慎行所藏本。第二期是從乾隆三十年(1765)十二月到翌年的二月，校勘了十六種詩集，涉及的本子有“郁氏本”“厲樊榭本”“陸鐘輝選本”“詩存”“汪西亭本”等。第三期集中校勘作業是從乾隆四十七年(1782)十一月二日到十六日、翌月三日到十一日兩段日期，使用宋本《江湖集》進行校勘。由此既明晰了鮑氏《江湖集》鈔校的底本與各參校本，又再現了鮑氏嘔心瀝血的鈔録校勘過程。

最後，芳村先生提到《乾隆四庫全書無板本》除了《江湖集》外，宋代的别集、總集亦皆以鮑廷博的鈔校本爲基礎而成。此外，《乾隆四庫全書無板本》還收録了不少宋代文學文獻。總而言之，《乾隆四庫全書無板本》對江户時代漢籍傳來的研究提供了有意義的課題，芳村先生希望自己的報告能夠對今後的研究有所助益。

本次學術報告會由傅剛教授主持並做最後點評。傅教授認爲芳村先生在研究鮑氏識語的基礎上，清楚交代了相關背景，細緻勾勒出鮑廷博的校勘過程，提供了豐富的材料和獨特的視角，值得國内研究古代文學與文獻的學者們重視。

（高薇　執筆）

國際漢學學術報告會·第三十三次

題　目：“楸枰小技，可以喻大”：錢謙益圍棋詩中反清復明的微辭隱語

主講人：紐約州立大學賓漢頓分校　陳祖言教授

主持人：北京大學中國古文獻研究中心　劉玉才教授

時　間：2014年6月26日(星期四)上午

地　點：國際漢學家研修基地學術報告廳

圍棋是中國傳統琴棋書畫四藝之一,陳祖言先生成長於圍棋世家,因此對中國古代詩歌中的圍棋詩格外關注。明末清初"四海宗盟五十年"的錢謙益(1582—1664)是中國歷史上寫圍棋詩數量最多者,尤爲突出者見於他的兩本詩集。一本是《有學集》,收有以《觀棋》爲題的五組三十首絶句:《觀棋絶句六首》《後觀棋絶句六首》《京口觀棋六絶句》《武林觀棋六絶句》及《後觀棋六絶句》。這些詩把觀棋詩發揮到極致。另一本是《投筆集》,收有《後秋興》十三疊,每疊八首律詩,其第四首都是圍棋詩。圍棋入詩如此之多,確爲前無古人,後無來者。錢謙益雖然自幼即浸淫在圍棋的氛圍中,他的大量圍棋詩卻都寫在入清之後,並都是借棋局詠時事:或抒發鼎革之痛,傾訴黍離之悲;或諷喻朝政得失,勾畫光復大計。在當時清廷的高壓下,他無法直抒胸臆,只得退藏晦密,多所避忌,故詩中往往多抑塞憤張之語,而有峥嶸蕭瑟之風。

《觀棋六絶句》及《後觀棋六絶句》是錢謙益最早的兩組圍棋詩,收於《有學集》居首的《秋槐詩集》中。在這兩組詩中,有自我排解的理智,有超然物外的豁達,但更多的是對時局多變的探索和對反敗爲勝的期待。詩中多次提到"殘棋"或"殘局"。殘棋尚未終局,殘局中也孕育着變動與希望,透露出詩人並非純粹的旁觀者,而是棋局的積極參與者。

《京口觀棋六絶句》收在《絳雲樓餘燼集》中,同前兩組詩一樣,這組詩也從不同角度關聯時局。錢謙益此詩前兩句用韓世忠、梁紅玉抗金之典,詩中常用梁紅玉比柳如是,也是詩人自己對戎馬生涯的嚮往。在想象中,他把自己與柳如是比作韓世忠、梁紅玉,在抗擊外來侵略中意氣風發、功勳彪炳。但是,在現實生活中,卻只能在圍棋與佛經中度過餘生。

錢謙益有《武陵觀棋六絶句》,武陵在今湖南常德,而他並無武陵之行。故武陵當即武林,在吴語中諧音。或作者故作僞音,爲其在當時清廷的政治高壓下進行反清復明活動的障眼法。寫這些詩時,正是他資助鄭成功之時,故"情詞隱約,似身在事中者"(沈曾植語),其以"神武"諧"仁武",與以"武陵"隱"武林"同爲避人耳目之舉,可見其用心良苦。

錢謙益的《後秋興》是十三疊五十四首七律的鴻篇巨製,收在《牧齋雜著》之《投筆集》中,寫作時間跨越四年。陳寅恪評價極高:"《投筆集》諸詩摹擬少陵,入其堂奥,自不待言。其此集牧齋諸詩中頗多軍國之關鍵,爲其所身預

者,與少陵之詩僅爲得諸遠道傳聞及追憶故國者有異。故就此點而論,《投筆》一集實爲明清之詩史,較杜陵尤勝一籌,乃三百年來之絶大著作也。”這一組詩每疊第四首都是圍棋詩,可能是因爲杜甫的《秋興》的第四首的首聯爲“聞道長安似弈棋,百年世事不勝悲”的緣故。錢謙益既步少陵原韻,每疊第四首自然就以棋開篇,並順此發展,也因此成了圍棋詩。

陳祖言先生所討論的錢謙益圍棋詩,起于順治五年戊子(1648),詩人六十七歲,止於康熙二年癸卯(1663),詩人八十二歲。多寫于金陵、虞山或附近地帶。通過梳理錢謙益圍棋詩的脈絡,採輯時事,參互訂證,推闡其苦心忍志,發覆其微辭隱語。詩人以其對棋理的精通及以棋爲喻的嫻熟的技巧,重複運用同一手法,曲折地展示了反清復明的心路歷程。

(蘇揚劍　執筆)

國際漢學系列講座·第七十講

題　目: 商王的婚禮——“萬舞”與“庸奏”

主講人: 香港浸會大學饒宗頤國學院　陳致教授

主持人: 北京大學考古文博學院　齊東方教授

時　間: 2014年10月17日(星期五)上午

地　點: 北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

陳致先生是北京大學歷史系1981級校友,美國威斯康辛大學博士,現爲香港浸會大學饒宗頤國學院院長。陳先生致力於《詩經》、商周金文、先秦歷史文化及清代學術的研究,主要研究成果有《從禮儀化到世俗化:詩經的形成》(收入朱淵青、陳致主編《早期中國研究叢書》)、《詩書禮樂中的傳統》等。

陳先生注重以傳統文獻結合新近考古發現,如“萬舞”與“庸奏”的研究,結合古文字學與音樂考古學,考察了“萬舞”與“庸奏”的演變,並對《詩經》三《頌》的來源給予了新的解答。此次學術報告,陳先生通過對新見父乙尊銘的考釋,重新梳理、補充了“萬舞”與“庸奏”的研究。報告分爲兩部分:第一,商王的婚禮:新見父乙尊銘試釋;第二,“萬舞”與“庸奏”:殷人祭祀樂舞與《詩》

中三《頌》。

香港御雅居所藏父乙尊,銘文五行,三十餘字:

> 辛未婦隮宜才(在)從宀柬間)大室王鄉酉(酒)奏庸新宜吮(從田從欠)才(在)六月魚由十終三朕(媵)襲(御)之同王賞用乍(作)父乙彝大萬

陳先生對其中的關鍵字詞進行了詳細釋讀。如"隮宜",甲骨文、金文中"宜"有陳列犧牲之義,引申爲供奉和覲見之義,陳先生據此判斷,此銘文中"隮宜"當爲行婚禮;再如"大室",舊説寷爲地名,唐際根教授認爲其字形與考古發現的商宮殿群相似,是商王宮室名,陳先生取其説,並認爲寷亦是宮殿名,大室則是主體建築,就如後來説太和殿之於故宮;再如""字,陳先生認爲當是"吮"字之訛作,結合其《允,吮,晙試釋》提出西周金文中所見"吮"字應該是"允"的異體,而不當釋爲"晙",此銘文"吮"字是强調的語氣詞,即"允在六月"也。通過對"隮宜""大室""奏庸""吮""魚由十終""三朕之同""大萬"等關鍵字詞的釋讀,陳先生將父乙尊的銘文整體釋讀爲:

> 辛未之日,某國之公主來大婚,在宮之大室。商王因賜以酒。並決定新婚用庸奏之樂來行禮。最初婚禮乃於六月,奏"魚由(罟)"十段。另外有三女陪嫁,親迎則同。商王行賞,因作父乙尊,並伴之以大舞"萬"。

銘文中的"奏庸""大萬"爲陳先生所重點關注。在"萬舞"與"庸奏"的研究中,陳先生結合甲骨文、金文材料,與傳世經典中之資料,考察商周時期之萬舞樂制的形式,及其與庸奏和《詩經》中三《頌》之關係,認爲萬舞在商代祭祀中是一種詩樂舞相伴進行的禮樂中的一個重要組成部分,其功用見之於祈年、祈雨、祭祖及學校中。而庸奏在甲骨文及經典中或作奏庸、用庸、乍(作)庸。"庸"既是商代王室與貴族所習用之青銅樂鐘,在商代中晚期甲骨文中又用於指稱某種音樂體式,包括音樂、歌詩與舞蹈相伴進行的用於祭祀的樂舞形式。萬舞與庸奏往往相伴進行。由"庸"與"頌"的字源來看,此庸奏樂舞後

來演變爲《詩經》中的三《頌》。父乙尊中商王新婚用庸奏之樂來行禮，並伴之以大舞"萬"，正印證、補充了陳先生對"萬舞"與"庸奏"樂舞形式的考察。

北京大學中文系劉玉才教授、杜曉勤教授、程蘇東博士及相關專業的師生出席了本次報告會。

（莊芸 執筆）

國際漢學學術報告會·第三十四次

題　目：我與語言學

主講人：美國馬薩諸塞州立大學　沈鍾偉教授

主持人：北京大學中國語言文學系　陳保亞教授、汪鋒副教授

時　間：2014年10月30日（星期四）下午

地　點：北京大學語言學研究中心

2014年10月30日下午3點，美國馬薩諸塞州立大學沈鍾偉教授應邀爲北京大學中文系師生做了題爲《我與語言學》的講座，講座由北京大學中文系陳保亞和汪鋒老師主持。沈教授首先回顧了自己在"文化大革命"時期進入工廠當工人的經歷，並以此勉勵學生要珍惜當下的寶貴學習機會。隨後，沈教授講述了自己在復旦中文系的學習經歷，正是在這段學習過程中，他與語言學結緣。沈教授詳細介紹了自己第一篇語言學論文《談談普通話的上聲變調》的寫作歷程：發現問題、尋找材料、分析問題和解決問題，這對語言學專業的本科生具有很強的指導意義。接着，沈先生結合時代背景，分享了自己的留學生活，以及在美國受業王士元先生的研究經歷。正是在留學期間，沈先生完成了自己的第一篇英語論文《阻塞時長在塞音分類中的作用》及博士論文《詞彙擴散：群體觀察和數學模型》。講座最後，沈先生和各位師生分享了自己最新的研究進展，並著重介紹了官話的形成、漢語方言的形成機制及語言研究物件等方面的前沿問題，對同學們的學習和研究很有啟發。提問環節，同學們就沈教授的講座內容和自己感興趣的話題進行了廣泛的交流和充分的討論。整個講座持續三個多小時，講者和聽衆都興致盎然，整個教室的

氣氛輕鬆而活躍。

（劉文　執筆）

國際漢學學術報告會·第三十五次

題　目: 古典小説研究及其相關問題:從《儒林外史》談起

主講人: 哥倫比亞大學東亞語言文化系　商偉教授

主持人: 北京大學中國古文獻研究中心　劉玉才教授

時　間: 2014 年 10 月 31 日(星期五)下午

地　點: 北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

商偉先生是北京大學中文系 1978 級校友,1988 年赴哈佛大學留學,1995 年獲東亞語言文明系博士學位,現爲哥倫比亞大學東亞語言文化系中國文學教授。商偉先生主要研究領域爲元明清文學,以戲曲小説爲主,旁涉明清時代的書史、印刷文化,以及思想史和文化史,主要研究成果有專著《禮與十八世紀的文化轉折:〈儒林外史〉研究》及《文人的時代及其終結》(《劍橋中國文學史》下卷第四章,孫康宜、宇文所安主編)等。

商偉老師研究小説注重把文本細讀、考證和理論建構結合起來。他以《儒林外史》爲出發點,探討小説如何通過敘述來參與有關儒禮的思想文化討論,並認爲小説本身就構成了當時思想學術文化發展的一個内在組成部分。此次學術報告會,商偉先生以問答的形式,談論了《儒林外史》研究的相關問題和學術心得。

商偉先生首先探討了如何把小説研究與思想史研究結合起來的問題。過去我們研究小説,往往把小説作爲思想史的注腳。實際上小説内容豐富,而且採用了敘述的形式,不能簡單地用思想史來概括。這是文學研究長期以來的一个基本定位的問題。如果只是想跟思想史掛鈎,一旦掛上了,研究的目的就達到了。这様做固然不錯,但很可能捨本逐末,而不再追問小説究竟對当时的思想討論和知識話語做出了怎様的回應和反思,是否産生了不同尋常或更爲深刻的洞見? 而這才是更爲重要的問題。小説通過敘述的形式來觀察和思考,顯然不会與思想論述一一對應,更不可能被思想論述所窮盡。

我們都知道，小説正是通過比喻、形象、敘述、前後的對應和關聯這樣的手法，從敘述中生发出意想不到的洞見和啓示。比如《儒林外史》中“泰伯禮”一回，浸淫在當時語境中的清代讀者不費吹灰之力，就發現泰伯禮的描寫是從《儀注》那裏來的。這個發現揭示了小説與思想史和社會史相互勾連的一个触角。清代學者批判程朱理學，認爲禮學是要實踐的，複製禮器、操練禮儀等都是踐“禮”的方式。這樣看來，小説中“泰伯禮”的情節可以作爲当时儒禮研究的一個切入點。不僅如此，它還提供了小説禮儀敘述的形式，而《儀注》本身也構成了小説敘述的對象。跟着《儀注》走，結合對小説文本的細讀，又可以將前後一系列章節和場景串聯起來，爲解讀這部作品提示了一條富於啓示的線索。發現和追蹤這樣的線索，需要對小説文本有特殊的敏感，也需要將考證、細讀和解釋結合起來，相互推進。而這一切都是在研究的過程中發生和展開的，至於説能走多遠，最終能得出什麼結論，都很可能超出研究者本人的預想：論證小説第37回的泰伯禮敘述採用了《儀注》的格式時，並沒有想到第48回王玉輝也編撰《儀注》，更想不到吴敬梓通過這一線索，又回過頭來對他本人的儒禮敘述提出了質疑。學術研究充滿了發現和驚喜，這是它吸引人的地方，也是它的樂趣所在。

更重要的是，這裏的“泰伯禮”，一方面解除了與官方政治體制的關係，另一方面又試圖脱离以地緣、血緣爲核心的地方社會的宗法關係，相較于思想史中的“儒禮”具有更高的超越性，對於傳統意義上的儒學，也是一個重要突破。治思想史和文學史的學者於此不能不予以足夠的關注，並給出相應的解釋。

《儒林外史》中充滿了反諷性，也因此具備了極爲罕見的自我省察的內在視野。这是它叙述上的一種特殊品質與能力，其中包括將作者本人所欣賞的价值展露在不同的視角之下，或在呈現自傳人物以及其他的“正面”人物時，也對他們保持距離，以至于呈現自我，如同他人，或借他人的眼光以審視自我。這種能力是思想史上的論述者通常所難以企及的，至少在同一部著作中，不容易做得到。也正因爲如此，《儒林外史》內部充滿張力，也往往能夠容納矛盾，並且前後多有發展遞進。這部作品的創作，前後費時二十餘年，在文本當中留下了吴敬梓寫作和思考的年輪。

商偉先生對《儒林外史》敘述時間不一致性的產生原因也闡述了自己的觀點。他認爲這類情況無法歸咎於任何假想的僞作者，而只能出在吴敬梓筆下，因爲這些情況與小説的寫作方式、過程有直接的關係，而且其中一些時間上不相統一之處，恰恰出自作者所熟悉的人物原型素材，而僞作者即便出錯，也不可能如此巧合。更重要的是，《儒林外史》是以人物的自我表述和彼此對話爲中心来構建其敘述機制的。每個人物都有不同的聲音，對同一個人物和事件，也往往做出不同的講述和評價，而敘述時間不相一致的情況，又經常出現在人物對話部分，因此與小説人物話語的基本特徵密不可分。吴敬梓在一個開放性的寫作過程中，將取自當代筆記瑣聞和個人閲歷的各類素材納入了小説，呈現出小説人物的多重敘述視角和多聲部混雜的敘述話語。他通過小説敘述，切入當代文人的傳聞網絡（包括口頭和書寫的軼事傳言），並爲這個網絡提供了一個文學鏡像。所以，有關《儒林外史》敘述時間問題的探討，並沒有找到小説僞作的證據。非得在對錯真僞之間較真，也只是證明了小説的這些部分的確出自吴敬梓之手，而別無其他可能。當然，歸根結蒂，小説的敘述時間問題只能相對而言，並不總是在對錯之間去做選擇，因爲《儒林外史》敘述時間不相一致之處，多出自人物自述或對話。由於一個人物的敘述時間與另一個人物的敘述時間對不上號，造成了小説的這些部分在敘述時間上失去了統一性。這一現象，爲我們考察《儒林外史》以人物話語爲中心的敘述形態的複雜構成和基本特徵，提供了一個難得的機會，對於研究中國小説敘述形態的衍化和發展，也具有無法低估的意義。

關於學術研究問題意識和文獻搜集等問題，商偉先生也結合自身研究做出了解答。他肯定了問題意識的重要性，認爲學術研究，並不僅僅是研究一個具體的對象，而是要追問背後的問題。文獻基礎同樣也很重要，二者不可偏廢，但文獻搜集不應畫地爲牢，受學科的限制，只搜集某一學科内的文獻，而應該根據研究問題的性質，更加高效地去利用多種文獻，比如法律文獻、宗族文書、方志、雕刻、民俗等等。

此外，商偉先生還介紹了海外及國内漢學研究異同，他談到即便是國外比較普遍的理論，研究中國對象時往往也不完全適用。學術研究既可以借鑒外來的方法，同時又要充分尊重中國研究對象的特點，從而發現其中相同和

不同的地方,甚至可以對方法本身提出某種修正。

廖可斌教授做出了總結:商偉先生用自己的例子非常生動地説明了如何將考證與小説的文本分析聯繫到一起。過去的學者經常通过小説中時間的比對,來判斷小説真僞作者等問題,但商偉老師認爲《儒林外史》的時間差錯,往往出在人物對話中,如果這種差錯是刻意保留的,那麼吴敬梓恰恰是用這種方式讓小説擁有更豐富的含義,寫出了更真實的人物、更真實的生活,與小説的敘述手段、藝術表現有關。這樣,就由考證發展到小説藝術的分析,既解決了考證的問題,又凸顯了文學的意味。

商偉先生還闡明了小説和思想史研究是不同的。現今的小説與思想史研究的確存在問題,文學研究慢慢變成文獻研究,或者變成思想史研究,把啟蒙主義等思想史概念套入其中,這是不可取的。小説包含着更多的豐富性、複雜性、生動性、可能性,小説更貼近生活,可以把想不清楚的概念也表現出來,可以包含大量悖論,小説特性就在這裏,無所不能,無所不包,讀小説是讀藝術,也是讀生活。商偉先生《禮與十八世紀的文化轉折:〈儒林外史〉研究》這本書把文獻、文本分析和思想史的梳理結合得非常巧妙,這本書主要是從思想價值的角度去看這部小説,開篇闡述了"禮"在中國傳統文化中的重要性,但"禮"已經在發展中逐漸失效,到清代《儒林外史》便又在小説中描寫了一系列追求"禮"的過程。"禮"在中國古代有二重形式的意義,它既是一種禮儀,同時又是一種權力和利益關係,書中的人物自覺或不自覺已經意識到了這一點。《儒林外史》的根本思想不在於建立了什麽,而在於不斷地探索,不斷地否定,不僅否定别人,也否定自己的探索,這是一個無窮否定、無窮質疑的過程,這是對《儒林外史》的思想特徵進行了總結。然後商偉先生反過來分析《儒林外史》的結構方式,就是因爲其思想在不斷質疑與否定,所以没有哪一個思想可以作爲中心思想,也没有哪個人物可以作爲中心人物,一切都是思想過程中的一個環節而已。再分析小説的寫作手法,這種敘述方式正是因爲作者不認爲自己能解決問題,只能如實地反映自己的思考過程,才形成了這種開放式的寫作手法。這本書的邏輯是非常嚴密的,從思想的分析到結構的分析,再到寫作手法的分析,爲我們提供了小説研究的範例。

商老師這本書對我們的最大啟發在於兩點:一、儘可能地佔有文獻資料,

包括別人已有的研究成果。二、把思想史研究與文本的分析、細膩的解讀聯繫起來。現在很多學者研究小説卻不細讀,只在小説裏面尋找資料,這是錯誤的。小説研究應該細讀文本,從文本裏尋找綫索。

(朱雯　執筆)

國際漢學系列講座·第七十一講

題　目: 在中華與羅馬帝國之間——貴霜人的崛起與輝煌

主講人: 柏林自由大學　福柯(Harry Falk)教授

主持人: 北京大學外國語學院　段晴教授

時　間: 2014年12月15日(星期一)下午

地　點: 北京大學民主樓208室

福柯教授是著名的印度學專家,貴霜人(Kushans)的語言、考古、歷史與宗教是他長期關注的重要課題。公元1—3世紀,貴霜人建立了一個横跨中亞和印度北部的龐大帝國,與東方的漢朝,西方的帕提亞(Parthian)、羅馬並列爲當時最強大的四個國家。

福柯教授首先介紹了貴霜帝國的創建者月氏人的遷徙過程以及貴霜帝國的世界史背景。月氏人原本是生活於中國西北敦煌、祁連間的遊牧民族,公元前2世紀上半葉,在匈奴人的打擊下西遷至伊犁河、楚河流域;公元前2世紀中期,再次南遷到巴克特里亞(Bactria)。在此之後,漢朝與羅馬帝國疆域的擴張使得二者與貴霜之間的直接交通成爲可能。在東方,自漢武帝起,漢朝勢力逐漸進入西域,於公元前60年建立了西域都護府,漢朝從此與月氏人隔葱嶺相望。在西方,公元前30年,埃及成爲羅馬帝國的一個行省,羅馬船隻從埃及紅海沿岸的港口出發可以抵達印度;公元2世紀早期,羅馬帝國在黑海沿岸建立了達西亞(Dacia)行省和亞美尼亞(Armenia)行省,這裏經草原絲綢之路可以與中亞取得聯繫。

貴霜帝國佔據絲綢之路要衝,在東西方文化交流中擁有重要地位。貴霜

人是羅馬與中國之間物質流通的中介者,絲綢之路沿途發現的彩色鑲嵌玻璃飾件很好地反映了這一點。這種玻璃器原產於埃及,其製作技術後來流傳到貴霜帝國,中國新疆的樓蘭遺址也曾發現彩色鑲嵌玻璃飾件的實物。伴隨着商業貿易,來自東方和西方的文化也彙聚於貴霜帝國,在皇家禮儀和傳統方面,貴霜人效仿羅馬的痕跡尤其處處可見。例如,貴霜王的頭銜"神之子"(devaptra)即來自羅馬皇帝奧古斯都(Augustus)錢幣上的稱號"DIVI F."。

貴霜副王謝的身份和來歷是貴霜與漢朝關係史研究中的一個重要問題,長期以來,學界尚無統一意見。《漢書·班超傳》記載,東漢和帝永元二年(90年),貴霜副王謝將兵七萬越蔥嶺攻班超。福柯教授認爲,漢語"謝"乃巴克特里亞語þαo"王、小王"之音譯。

在講座最後,福柯教授根據古代天文學文獻、碑銘材料、錢幣、浮雕圖像等,重新檢討了迦膩色迦(Kaniṣka)紀元元年。阿富汗北部出土的羅巴塔克(Rabatak)碑銘記載,貴霜王迦膩色迦從娜娜(Nana)女神那裏獲得君權。福柯教授認爲,貴霜的娜娜女神等同於西方的維納斯(Venus)女神,在古典天文學中,馬爾斯(Mars)、朱庇特(Jupiter)、維納斯分別主火星、木星和金星。一件貴霜時期的犍陀羅(Gandhara)雕刻描繪了馬爾斯、朱庇特、維納斯一鋪三尊的畫面,據此,福柯教授在推演這三顆行星的視運動路徑之後,認爲它們同現於夜空且金星運行至大距的一次時間發生在公元126年8月,那麽,迦膩色迦的登基儀式應當在此前後。福柯教授以前推定迦膩色迦元年爲公元127年,這個觀點仍然可靠。

報告會歷時一個半小時,内容精彩而新穎,展示了貴霜史與東西文化交流研究的一些新視角和新問題。在報告會的互動環節,廣大師生就貴霜"翕侯"(yabghu)之語源、"神之子"與中國古代君主頭銜"天子"(son of Heaven)的關係等問題與福柯教授進行了討論。

(羅帥　執筆)

國際漢學系列講座·第七十二講

題　目: 黄景仁詞集的流傳與版本

主講人: 澳門大學 鄧駿捷副教授

主持人: 北京大學中國文學系 潘建國教授

時　間: 2014年12月15日(星期一)下午

地　點: 國際漢學家研修基地學術報告廳

鄧駿捷先生在明清文學文獻方面的研究成果卓越,自2011年開始關注黄景仁詞集流傳的情形,並於此期間搜羅相關版本材料,勾稽有關史料,方成此研究。清代乾隆年間的黄景仁(1749—1783)以詩詞見長,其有生之年已名揚南北,且身後各種黄景仁詩詞集的版本至少達三十種以上。鄧駿捷先生指出黄景仁詞集版本的流傳情形較詩集複雜,應該充分重視其詞集的流傳情形。

早期黄景仁的詞集透過友人借閲、傳鈔,已在北京流傳,又黄景仁曾將自編爲三卷的詞集《竹眠詞》交給了友人沈在廷,此詞集名《竹眠詞》亦是最初之名,且爲一足本。鄧先生通過史料推斷,在黄景仁逝世之後,《竹眠詞》至少曾遺落於沈在廷、洪亮吉、畢沅等人處。

至嘉慶年間,黄景仁詞的傳鈔與選刻可從嘉慶四年(1799)趙希璜在河南安陽縣輯刻了《兩當軒詩鈔》十四卷,並於書成之後請吴蔚光作序説起,此書特别之處在於此書僅收黄氏詩而無《悔存詞鈔》二卷。直至嘉慶二十二年(1817),時官南河高堰通判的福建侯官人鄭炳文補刻《兩當軒詩鈔》(書名頁題"《兩當軒詩鈔》,南河高堰廳署藏版"),卷之一至卷之十四,收詩八百一十七首;後有《悔存詞鈔》二卷,收詞八十闋,此時方見黄氏之詞。因《兩當軒詩鈔》初刻本無黄詞,引發了吴蔚光搜集黄詞之舉,並抄成一本,在黄詞稿本已不可見的今天,吴蔚光鈔本應是最接近稿本的過録本。嘉慶年間,除《三家詞》外,黄詞還被王昶選編入《國朝詞綜》一書,此書收録之詞與趙續刻本《悔存詞鈔》不屬同一底本。

道光年間,黄景仁詞集的刊印形式呈現了兩種不同的路徑。其一就是出現了一些以《兩當軒詩鈔》鄭炳文補刻本爲底本的翻刻本。其二就是出現了兩種重要的黄景仁詞集"新編"本,第一種是道光八年戊子(1828)江都(今揚

州)李澄編校的《竹眠詞》四卷,此四卷本《竹眠詞》是按詞調(詞牌)編排;第二種是道光十三至十四年(1833—1834),廣東廣州府順德縣人黎兆棠、番禺縣人許玉彬等重新校刊了《兩當軒詩鈔》,此本以"寫本《竹眠詞》"爲主體進行重新編集。

咸豐以後,黄乙生的"兼嗣子"志述多方搜集黄景仁的遺稿,以及黄集各種刊刻本,詳加校讎,直至咸豐八年(1856)夏天四月,黄景仁的第一部"全集本"——《兩當軒全集》基本刻成,此書共二十卷,並附有《考異》二卷。附録六卷,其中卷十七至十九爲黄詞,並於十九卷末補遺兩闋,共計收二百一十六闋詞。《兩當軒全集》刊刻之後,黄志述很快又進行了補充,並在二十卷本《兩當軒全集》的基礎上,補刻成二十二卷本的《兩當軒集》,此本收詞情形同咸豐八年夏季本,唯原十九卷末補遺兩闋詞挪至卷二十二。在兩種咸豐本《兩當軒集》刊印流傳之後,分别出現了根據它們進行抄録或翻印之本:二十二卷本《兩當軒集》有同治六年(1867)劉履芬的鈔本;二十卷本《兩當軒全集》有同治十二年(1873)集珍齋的活字翻印本。後又有光緒二年(1876)重刻《兩當軒集》,此本據咸豐八年二十二卷本《兩當軒集》翻刻,卻删去附録中的第三、第四"唱酬題贈",收詞情形與咸豐八年二十二卷本同。

鄧駿捷教授歸納黄景仁詞集流傳情形,實可分爲兩支系統,第一個系統由兩種版本系統再合爲一種:其一黄景仁運城遺稿本衍生出王昶録本(包括《國朝詞綜》本),再演變成李澄編校《竹眠詞》;其二是黄乙生藏手稿本分出吴蔚光鈔本、吴蘭修校本(主體部分),再由吴校本衍生出許玉彬本,兩個系統同源相近,其結穴爲咸豐本,再衍生出光緒本;第二個系統則是趙希璜《悔存詞鈔》本衍生出楊芳燦《三家詞》選本,以及各種翻刻本。黄景仁詞集的傳播,需歸功黄景仁的親屬、友好、黄詞(詩)的愛好者以及書坊中人,多方尋求,方有多種鈔本流傳及刻本的編印;另一方面,自嘉慶至咸豐後,黄氏詞集不斷有新刻本編印,顯示當時讀者對黄景仁詞集的接受度高,因此,日後對清代黄詞接受史的研究,需充分考慮讀者此層面。

(蔡芷瑜　執筆)

Journal of Chinese Literature and Culture（*JCLC*）
《中國文學與文化》雜誌
創刊啓事

北京大學國際漢學家研修基地與伊利諾伊大學厄巴納－香檳校區中國詩歌文化論壇聯合主辦，袁行霈教授、蔡宗齊教授共同擔任主編的英文期刊《中國文學與文化》（*Journal of Chinese Literature and Culture*，簡稱*JCLC*），已於二〇一四年十一月在美國杜克大學出版社正式出刊，歡迎中外學界同仁惠賜稿件，共襄盛舉。

*JCLC*以中國古典文學與文化爲研究領域，致力於構建中外學者交流切磋的學術平臺，共同促進中國古典文學與文化研究的深入與國際化。期刊常設詩歌、散文、小說、戲劇諸研究版塊，發表中外學者原創論文。另設特別欄目，發表普及中國典籍與文化專題知識的文章。此外，結合小型學術研討會，不定期出版專刊，開展相關專題研究。

*JCLC*以中美雙方學者爲主組成國際化的編輯團隊，並組織母語爲英語的學者擔當中文稿件編譯。杜克大學出版社承諾利用其優質的品牌效應，强大的編輯力量，豐富的發行資源，助力*JCLC*提高品質，進入國際權威學術期刊行列。

*JCLC*實行雙向匿名評審制度，凡入選稿件需通過兩名以上國際專家匿名評審，方取得發表權。中文稿件均譯作英文發表，翻譯方式可以是原作者選擇或推薦母語爲英文的譯者，並自行協商合作方式；如果原作者不能解決翻譯問題，美方編輯部可以安排合適的譯者，但根據文稿編譯的難易程度，譯者或要求以第二作者署名。

JCLC 爲半年刊，審稿、翻譯期限合計八個月。稿件篇幅以英文二十五頁、中文一萬五千字內爲宜，特約稿件不在此限。除經特別同意，不接受已刊發稿件。賜稿請提供 WORD 文檔和 PDF 文檔。如附插圖，請提供原圖圖片格式（JPG 之類）的電子檔。具體撰稿格式請參照中英文稿技術規範。

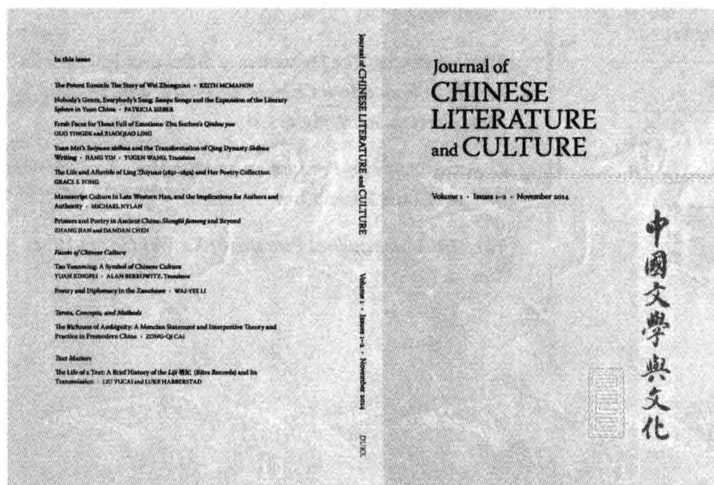
來稿如涉及著作權、出版權、所有權方面事宜，請事先征得權利擁有者之書面同意，*JCLC* 不負相關責任。*JCLC* 有權對來稿進行删訂編譯，但會交作者予以確認。

來稿刊出之後，即致贈樣刊和 PDF 抽印本。*JCLC* 享有已刊文稿的翻譯權和資料加工、網絡傳播權，同意發表視同接受此項條款。

來稿請注明中英文姓名、服務單位、職稱，並附通信地址、郵政編碼、電話傳真、電子郵件等項聯絡信息。

來稿可上傳至網址 http://www.editorialmanager.com/jclc/（需先注册作者賬號），或通過郵件發送，並請注明中英文姓名、服務單位、職稱，並附通信地址、郵政編碼、電話傳真、電子郵件等項聯絡信息。

JCLC 中方編輯部
北京市海淀區頤和園路5號　100871
北京大學國際漢學家研修基地
電話/傳真：86-10-62767413、62754547
E-mail: jclc@pku.edu.cn



Submissions
Submission guidelines are available at
www.dukeupress.edu/jclc.
Please submit manuscripts via the journal's editorial management at www.editorialmanager.com/jclc.

All Chinese-language inquiries and submissions should be sent to:
International Academy for China Studies (IACS),
Peking University, No. 5 Yiheyuan Rd., Haidian Dist.,
Beijing, P. R. China 100871

World Wide Web
Visit Duke University Press Journals at
www.dukeupress.edu/journals.
For more detailed information about *JCLC*, visit the site of the Forum on Chinese Poetic Culture (FCPC) at chinesepoetryforum.org.

Subscriptions
Direct all orders to:
Duke University Press, Journals Customer Service,
905 W. Main St., Suite 18B, Durham, NC 27701, USA.

Annual subscription rates: print-plus-electronic institutions, $TK; print-only institutions, $TK; e-only institutions, $TK; individuals, $TK ($5 discount for FCPC members); students, $TK ($3 discount for FCPC members).

For information on subscriptions to the e-Duke Journals Scholarly Collections, see www.dukeupress.edu/library/eDuke. Print subscriptions: add $14 postage and applicable HST (including 5% GST) for Canada; add $18 postage outside the U.S. and Canada. Back volumes (institutions): $TK. Single issues: institutions, $TK.

For more information, contact Duke University Press Journals at 888-651-0122 (toll-free in the U.S. and Canada) or 919-688-5134; subscriptions@dukeupress.edu.

Permissions
Photocopies for course or research use that are supplied to the end user at no cost may be made without explicit permission or fee. Photocopies that are provided to the end user for a fee may not be made without payment or permission fees to Duke University Press. Address requests for permission to republish copyrighted material to Rights and Permissions Manager, permissions@dukeupress.edu.

Advertising
Direct inquiries to Journals Advertising Coordinator,
journals-_advertising@dukeupress.edu.

Indexing and Abstracting
For a list of the sources in which the *Journal of Chinese Literature and Culture* is indexed and abstracted, see www.dukeupress.edu/jclc.

ISSN 2329-0048

徵稿啓事

一、《國際漢學研究通訊》是北京大學國際漢學家研修基地主辦的綜合學術刊物，辦刊宗旨爲報導國際漢學界在中國傳統人文學科領域的研究動態，搭建中外學者溝通交流的學術平臺。本刊分設漢學論壇、文獻天地、漢學人物、論著評介、研究綜覽、基地紀事等欄目，歡迎海内外學人賜稿或提供信息。

二、本刊暫定爲半年刊，分别在三月、九月底截稿。

三、本刊以中、英文爲主。來稿篇幅以中文一萬五千字内爲宜，特約稿件不在此限。除經本刊同意，不接受已刊發稿件。論著評介欄目原則上不接受外稿，但可以推薦。

四、來稿請提供Word文檔和PDF文檔，同時寄送打印紙本。中文稿件請提供繁体字文本。如附有插圖，請提供原圖圖片格式（JPG之類）的電子文件。具体撰稿格式請參照文稿技術規範。因編輯人員有限，恕不退稿，請自留底稿。咨詢稿件處理事宜，請儘量通過電子郵件。

五、來稿如涉及著作權、出版權方面事宜，請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負相關責任。本刊有權對來稿進行删改加工，如不願删改，請事先注明。

六、來稿刊出之後，即致贈稿酬、樣刊。本刊享有已刊文稿的著作財産權和數據加工、網絡傳播權，如僅同意以紙本形式發表，請在來稿中特别注明。

七、來稿請注明中英文姓名、工作單位、職稱，並附通信地址、郵政編碼、電話傳真、電子郵件等項聯絡信息。

八、來稿請寄：

北京市海淀區頤和園路5號　100871

北京大學國際漢學家研修基地

《國際漢學研究通訊》編輯委員會

E-mail:sinology@pku.edu.cn

附:

文稿技術規範

一、來稿請以Word文檔（正文五號字，1.5倍行距）打印紙本，同時提供電子文檔。

二、來稿正文請按"一、（一）、1.、（1）"的序號設置層次，其中"1."以下的章節段落的標題不單獨占一行；文稿層次較少時可略去"（一）"這一層次；段內分項的可用①②③等表示。

如：一、XXXX

（一）XXXX

1. XXXX

（1）XXXX。① XXX；② XXX；③ XXX。

三、來稿中的中文譯名，除衆所熟知的外國人名（如馬克思、愛因斯坦）、地名（如巴黎、紐約）、論著名（如《聖經》、《資本論》）按照通用譯名外，其他人名、地名、論著名在文中首次出現時，請括注外文原名，如沃爾特·福克斯（Walter Fuchs），地名、論著名照此處理。

四、來稿中的注釋，請採用頁下注、每頁各自編號，注號置於句末的標點符號之前，如孔子已有"六藝"之説①，"……將邊界查明來奏"②。但引文前有冒號者，句號在引號内，則注號置於引號之外，如《釋名》云："經者，徑也，常典也。"③

五、頁下注釋文字的具體格式如下：

1. 著作類：著作者名，《書名》，出版地：出版者，出版年（不加"年"字），X—X頁。又：著作者名，《書名》卷X，X年X本。

2. 雜誌類：著作者名，《論文名》，《期刊名》X年X期，X-X頁。又：著作者名，《論文名》，《期刊名》X卷X號，X-X頁。

3. 西文書名與雜誌名均用斜體，文章名加引號。日文、韓文參考中文樣式。

4. 重複出現的注釋不用"同上"簡略，但標注文獻出處只列著作、論文名和頁碼即可。

例：① 郭紹虞，《宋詩話考》，北京：中華書局，1979，75頁。

② 張裕釗，《濂亭文集》卷四，清光緒八年查氏木漸齋刊本。

③ 袁行霈，《〈新編新注十三經〉芻議》，《北京大學學報》2009年2期，7頁。

④ 池田秀三著，金培懿譯，《韋昭之經學——尤以禮爲中心》，《中國文哲研究通訊》第15卷3期，141-155頁。

⑤ Ad Dudink, "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library", *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXVI (2004), pp. 46—59.

六、圖表按先後順序編號，在文中應有相應文字說明，如見圖X，見表X。

七、數字用法：

1. 公曆世紀、年代、年、月、日用阿拉伯數字，如18世紀50年代。

2. 中國清代和清代以前的歷史紀年、其他國家民族的非公曆紀年，用中文數字表示，且正文首次出現時需用阿拉伯數字括注公曆。如秦文公四十四年（公元前722），清咸豐十年（1860），日本慶應三年（1867）。

3. 中文古籍卷數均用中文數字表示，如作卷三四一，不作三百四十一。